

民族特色文化与行为心理定位

——论《易经》文化品位与社会和谐的关系

吕书宝 著

吉林大学出版社

序

春节前夕，书宝博士的一部书稿放在了我的书桌上——这是关于《周易》研究的第二本专著。在电话中他告诉我，该书稿即将付梓，要我为之作序。上世纪八十年代中期，书宝攻读硕士学位期间，曾经听过我应邀专门到长春为他们开设的专题讲座，应当说从那个时候开始，我们算是有了师生之谊。他的硕士生导师杨公骥先生是我尊敬的前辈学者，他的博士生导师李炳海先生则是我北大同系的校友，这就使得我与书宝多了一层亦师亦友的关系。再加上如今两个忘年辽宁同乡相会在大舜、龙母文化点染岭南风光的苍梧山南麓，书宝的这一请求我是无法也不能推辞的。于是，就在这个举国和谐欢腾的春节长假祥和热烈氛围中，我开始读这部书稿。闹中取静，这个假期过得倒也别有一番情趣。

书宝《周易》研究的第一部专著《满眼风物入卜书》，是从文学研究的视角切入，集中探讨了《周易》中各种物象的文学意蕴，论证的是《周易》在中国文学发展中的地位和作用；而这部新专著则是对《周易》所蕴含的中国文化的品格以及其在历史发展中的影响和地位的论述。在这方面，我对于他在书稿第一章以及此后各章节中具体论述文化起源及其发展过程中各种文化的冲突、融合的见解很有兴趣。因为书宝在书稿中所表述的，我以为就是在所谓全球经济一体化的现实中，对作为各个民族精神支柱的文化的生态环境以及他们前途的忧虑和思考。回顾历史和面对现实，我们看到

的是相互矛盾的景象。自欧洲工业革命以来,在美洲、非洲、澳洲,有多少民族以及他们的文化已经无影无踪了,现在我们在北美洲看到的原住民生存状况,能认同他们与欧洲移民过来的白种人是平等的吗?作为他们民族精神支柱的文化还能延续多久呢?回顾历史,我们看到作为民族精神支柱的文化是脆弱的;而面对现实,我们又看到文化是坚强的,不怕任何打压而顽强地生长着,并成为民族发展取之不尽、用之不竭的力量源泉。

自上个世纪发展起来的阿拉伯民族解放运动和作为阿拉伯民族精神支柱的伊斯兰教的发展和壮大是令人瞩目的。我不赞成“9·11”事件制造者的反抗方式,但我更不赞成某个超级大国以此为借口,悍然发动的对一个主权国家的进攻。虽然它摧毁了这个主权国家的政府机构,也把这个国家的总统送上了绞刑架,但它无法消除这个国家人民的顽强抵抗。以至于一些研究国际问题的专家、学者预测这个超级大国将重蹈“越战”的覆辙。不管将来它以什么方式收场,我以为发动这场战争的主谋者都将被钉在历史的耻辱柱上,在那里永久凸显作为体现民族精神的文化的蓬勃生命力。马克思主义经典著作告诉我们,一定的社会有一定的文化,而文化作为社会的意识形态,它既受制于社会的经济基础,又反作用于社会经济基础,也会给社会经济的发展以重大影响。进入21世纪,中国的经济似乎走上了发展的快车道,它的种种进步和成就,引起了世界的注意,也成为了某个超级大国一些心术不正的政客的心病。他们闭眼不看在其强大的经济优势和政治强势的威压下,使得中国逐渐成为他们经济、文化的重要市场;以及在他们得到巨大的利益的同时,对中国经济、文化发展造成一定程度损伤的明显事实。对此,他们不但不思反省,反而仗势欺人制造种种谎言,诬陷中国,千方百计阻碍中国经济、文化的正常发展。我们的党和政府最近几年提出了和谐社会构建的理念,这不仅是针对我们国家内部而言的,也是向世界昭示,中国致力于世界的和谐,并坚信一个和谐的国际环境,是各国、各地区平等发展的前提和保障。

书宝这本专著把《周易》这一中国文化发生期的文字载体作为研究对象，从中国文化的根源上阐述了中国文化的本质特征，既宣扬了我们中华民族文化的优良本质，也有利于我们和谐社会的构建，表现了一位学者在世界经济一体化的种种激烈冲突形势下，对我们民族文化的定位和发展的思考。这是很有现实意义的。

书宝书稿的第二、三章，是对《周易》文本的文化解读。由于《周易》是上古卜筮书，其卦象巫理十分抽象，而其中的文字部分特别是卦爻辞奇谲怪异、横空出世，为后世的解读，自然预留了极其广阔的空间。因此自春秋战国以来，易学著作可谓汗牛充栋（正像其所著另一本易学专著《满眼风物入卜书》的“绪论”部分所推举的那样）。而关于《周易》文本的解读自然也就多种多样，很难说哪一部是最具权威地位的著作，更无法“定于一尊”。但各个时代的易学研究中也都有一些著作，或作某个层次的解说，或就若干问题论述，力求较之前人有所突破、有所前进，进而追求对人们认识的干预和启发，力争具备更多的说服力甚至企图跻身易学研究的学术共识。对于书宝的这部新著，我也是这样看。书稿中的论述，也许不会得到学术同行的完全赞成，但我认为，起码书宝的书稿和传统易学研究有很多不同之处。比如从书稿中可以看出：他有着较为开阔的学术视野；有着西方文化学的理论修养，因而可以对不同的文化作历史和现实的比照；他不是躲在象牙塔里的学者，他关心的是普通人现实的生存环境等等。因而我认为，他的论述一定会引起读者的兴趣和关注。并且从语言上看，作者立意为大众写书，论说语言不仅平易，有时还很生动，甚至不惜插科打诨涂抹枯燥经典使其焕发魅力。在行文中，他尝试改变传统古诗文的诠释方式，边引用经典原文边随文疏解，使得读者在阅读过程中能够尽快理解晦涩的上古语言……因此，该书稿作为学术专著出版之后，虽然其学术含量、立论平台等等，有待于学者专家和广大读者的进一步评估，但我认为该专著作为一部与现实紧密联系的易学著作，起码在易于为大众接受、拉近上古典籍和文化受众距离方面，是应该

引起我们注意的有探索意义的尝试。

书宝书稿的第四章的内容，我认为就是讲《周易》的实际应用。他说：“作为上古巫书，《易经》在中华民族文化的发展长河中，从来就没有充当象牙塔里束之高阁的琉璃宝典，而是一部具有全方位实用价值的人生命理手册。”记得新中国成立不久，老一辈中国知识分子通过马克思主义社会发展史的学习后所表达的一个认识，即包括文化在内的一切社会财富，本来都是劳动人民创造的，可是劳动人民在旧社会却被剥夺了享受文化的权利。现在解放了，我们应把本该劳动人民享受的文化归还给他们。在行动上，广大知识分子都诚心诚意地根据自己的学业专长做着普及文化的工作，其中从事古代文学教学和研究的学者、专家将优秀的古代文学作品，当然其中也包括许多儒家经典，加以重新整理、删节，增加受众看得懂的注释出版发行，受到人民群众的热烈欢迎。近年来，中央电视台“百家讲坛”先后请多位名家解读古代文学和历史名著，从实际效果看，应当是解放初学界前辈所致力文化普及运动的延续，是值得提倡的善举——尽管这种举措在学术界、教育界引发了不同的评价。

应当承认：让我国固有的传统文化、文史哲经典著作走进千家万户，贴近人民大众的生活，成为他们的精神食粮，是我们构建和谐社会重大工程的有机组成部分。基于这样的认识，我认为：书宝博士或许应该带着这本志在通俗解说文本表述、留心文化实际应用的《周易》研究成果走进中央电视台的“百家讲坛”，把这部本应属于人民大众的古老文化经典还给他们。我热切地期待着。

是为序。

费振刚

丁亥年上元节后九日

于岭南苍梧桃花岛畔

前 言

下面是近期报纸刊登的两则消息：

一、北京，《中国青年报》载：每年的六、七月份期间，北京西郊的卧佛寺香火最为旺盛，而香客中大多数是应届毕业的大学生、研究生，高智商人群时间段如此集中的“迷信”行为自然引发人们的好奇心。好事者经过了解，得知此时机此类香客集中的原因竟然是因为卧佛寺发音接近于英文 Office 亦即“办公室”，毕业生们到这里进香，是为了让那懒洋洋的卧佛保佑自己能够找到坐办公室的白领乃至金领工作。

二、西安，《华商报》载：发现一本文革期间出版的医书，摘引部分文字供读者欣赏。现在从摘录中再摘引两则：

神经衰弱：神经衰弱是大脑皮层兴奋和抑制两大过程的平衡失调，以青壮年多见。诊断要点：（略）。治疗方法：首先，要努力学习毛主席著作，用毛泽东思想武装头脑，以无产阶级世界观对待一切事物……

精神分裂症：精神分裂症是一种常见的精神病，表现为思维、言语、动作和情感的明显失常，多发生于青年及中年人。诊断要点：（略）。治疗方法：遇到有精神异常

表现的人，首先要对其政治思想情况、全部精神活动、病史等进行全面的调查。在调查工作中要用阶级和阶级斗争的观点，用阶级分析的方法去看待一切、分析一切……

我们不当把这两则消息当笑话看待。第一则消息，属于预测学范畴的文化现象，如果我们用谐音预测前程，“微软”就是“萎软”、“华尔街”就是“花而竭”，前者作为上市股票永远不应当坚挺，后者作为金融中心永远不会景气，当然查尔斯·亨利·道和爱德华·戴维斯·琼斯也没有机会在这里创造“道-琼斯”百年魔法……说来这种谐音寄托，应当算一种现代“迷信”；第二则消息中引用的文革医书中的诸种治疗方法，应当属于精神病理学范畴的文化现象。注意，我们是说治疗方法属于精神病理学范畴，而不是说“神经衰弱”、“精神分裂症”等疾病本身及其对病源、症候、发病范围等等的分析描述属于精神病理学范畴。方法属于文化范畴，所以才能说是“文化现象”。这些治疗精神、神经疾病的方法，更像来自精神、神经病患者的狂想式思维。这，也应当算作是一种现代“迷信”。

在这样的人类思维发展阶段，我们没有资格说巫卜著作《易经》中的思维方式属于迷信范畴——实际情况是，作为一种文化现象，它既是中国传统文化的源头现象，又与现代先进文化大面积重合。这是本书要论证的首要问题。

在这个基础上，本书围绕对《易经》文本的研究，讨论文化学与心理学、预测学之间关系。这其中当然要涉及关于巫卜著作《易经》之文化品位的提升，传统文化的分解意义，巫卜文化的源头形态及其与现代先进文化的异质同构关系，以及对行为心理定位的行动指导意义。另外，还要涉及巫卜与预言、预测学，和谐社会建设的基础——个体心理平衡及其底线，巫卜在古人心目中的地位——底线的黄金分割意义等领域。作者认为：行为心理是一定文化背景的产物，本身就是一种文化现象。文化的品质决定行为心理的

质量；文化类型影响行为心理的取向……而探讨行为心理必须探讨文化类型，这就回到本书的起点：中国文化的源头是《周易》八卦。

本书共分为四章。

本书的第一章属于绪论性质，集中解决一些基本理论问题。其中包括文化源头论，将涉及文化含义中的信息分解，中国现存典籍中最早涉及“文化”的著作及其时代定位带来的文本讨论；文化组合论，以新的视角讨论文化的定义。分析主流文化在多元文化中的作用，历来对主流文化概念的误解，中国古代文化的多元性质，文化种内融合的意义，中国传统文化的特点以及民族融合在文化形成中的作用等；文化价值论，从三个方面厘定：文化的美学价值——审美的顶级层次，文化的文学价值——创作主体与欣赏者的纽带，文化的行为价值——通过心理定位构筑道德底线；文化应用论，本书认为文化应当步出高雅殿堂，探讨文化心理与社会心理、社会心理与行动心理的连动作用，文化心理对行动心理的指导干预作用。还要讨论巫卜与预言的区别，巫卜与预测学的关联点，巫卜的预测学意义，预测学与行为心理底线等问题。

第二章讨论了《易经》与中国传统文化的关系：在原初形态中表现为巫术与巫卜文化的关系，在后代则表现为源头形态对文化现象的渗透。本书认为：作为人类伟大文化现象之一的中国传统文化，与《易经》有着千丝万缕的联系。比如，我们完全可以肯定在中国现存典籍中，关于文化的记载最早出现于《易经》；传统文化的各种特性充分体现于《易经》；而且考察传统文化的存续观念（从文化的进化与嬗变、播化与风化、涵化与同化、阻隔与封闭等各种切入角度来考察），也可以看出和《易经》的大面积重合；同时，传统文化在外延与内涵方面均周延于《易经》；而作为中国传统文化的概念（典籍、礼仪风俗等），都在巫书《易经》中可以找到相应的显现方式。

本书第三章认为：作为中国传统文化源头的《易经》，在与现

代先进文化进行配伍时，显现了非常高的文化品位，这主要表现在冲突与和谐运动中的奇妙契合点的出现。本书从《易经》是一本什么性质的书入手，首先划出了对文本性质认定的粗线条，继而描述了该书自产生以来，从心理定位卜筮书到散化（多元）认定到具有哲学价值的卜筮书的社会价值认定脉络。在这个基础上，探讨了中国文化的源头为什么是卜筮、中国传统文化和现代文化的冲突等必须回答的文化现象，然后描述了作为东方原初巫卜文化结晶的《易经》与西方现代文化的契合情况，并通过关于原因的思索，尝试对这种奇特现象给予了初步回答。在这一部分，作者提出了一个崭新的文化观点，认为：这种契合的根本原因，是因为《易经》和西方现代先进文化一样，都是人类某一社会形态上升时期的主流文化。

本书第四章的展开，是基于这样的认识：作为上古巫书，《易经》在中华民族文化的发展长河中，从来就没有充当象牙塔里束之高阁的琉璃宝典，而是一部具有全方位实用价值的人生命理手册。这是本书探讨《易经》与行为心理定位问题的认识基础。基于这个认识，本书在对文化与社会心理、社会心理与行为心理、现代人的现代文化趋向、变形的巫卜现象等进行条分缕析之后，结合《易经》文本，探讨了社会个体意志的加强、行为心理的定位、行为心理的质量等问题，由于种种原因，本书虽然没有能够结合具体案例对个体进取心态定位与平和心态定位两种情况进行展开分析，但是涉及了这种定位与预测的关系，以及对传统文化干预现代心理的现象进行了分析。在这个问题上得出的结论，无疑有益于我们在现代先进文化的背景中重新认识上古巫书《易经》的文献、思想价值。当然，我们从这里出发，便不难发现上古巫书的现代文化意义，从而给至今仍风行人类生存环境中的预测学以重新定位。

于是，我们便拥有了探讨《易经》与占卜、预言、预测之间关系的新平台。在这个通过大量理论、实践分析建立起来的平台上，本书对现代占卜与《易经》；预测学、星座预测与星占；勘舆

术与奇门遁甲、相面术与《易系辞》、抽签算命与《易林》、电脑算命与命理学说等古老巫术的现代版进行了伴随分析的罗列。在此基础上，我们对预测学造成的从众心理与《易经》巫卜 50% 的科学性与 100% 的机遇价值进行了非数学意义的量化分析，并把大众对于预言的依赖心理和历代哲人关于《易经》预测的心领神会（善易不占）进行了对照论述。通过阅读，读者自可以得出这样的结论：书中对于八卦、六十四卦及筮法演变介绍，是伴随心得的发挥，而不是掉书袋；而对金钱卦的破译，则是作者在筮法简便化历史长河中的点滴贡献之一。在历代解说《易经》的著作中，关于“用九”、“用六”两个爻辞的解说都不能令人满意，本书“用”的学问——关于“信而不迷”一节的内容，对这两句爻辞提出了起码可以让人明了的说法，而决不是向来的人云亦云、含糊其辞。而其中关于《左》、《国》诸占中古代案例的分析，也是在解说方面努力出新的。本书还从理论视角切入分析了心理失衡得到调整的一些规律性结论，从而强调了行为心理底线的重要性，并界定了迷信与合理心理定位之间的根本区别。这也算是回答占卜与预言、预测之关系的一个警示性的句号吧。

内容提要

本书以民族特色文化为切入点，通过对传世华夏文化源头文献《易经》文本之文化品位的厘定，讨论《周易》经传所反映的大易文化和民族文化、中国传统文化、现代先进文化的关系，并在文化学与心理学、预测学关系的研讨中，将落脚点定位于大易文化在民族文化重构、行为心理底线设置、和谐社会建设等文化应用方面。

中国传统文化是由多种同源民族文化组合而成的，所以本书在梳理文化源头概念的基础上，经过对文化特色因子的分解，充分讨论了多元文化与主流文化、学术界对主流文化概念的误解、中国古代文化的多元性质、文化种内融合的意义、中国传统文化的特点、民族融合在文化形成中的作用等涉及民族特色文化的问题。在此基础上，通过细致论证，从理论上界定了两个关于文化评价的重要问题：第一，文化的价值即品位解析。包括文化的美学、文学价值乃至行为价值，认为，通过心理定位构筑道德底线是文化行为价值评判的标志性功能。第二，文化实证即应用方式。包括文化对人类的解放意义与约束意义、文化对人类生存方式（包括有效活动范围）的决定作用、文化的存在方式、心理对文化的依赖等问题的理论探讨。通过讨论，认为关于文化价值、品位的研讨应当步出高雅殿堂，更为关注诸如文化心理与社会心理、社会心理与行为心理、文

化心理对行为心理的指导干预作用等文化应用问题。而巫卜与预言、预测作为一种重要社会文化现象，一旦被纳入关注视野，其对社会群体文化心理的影响是不容忽视的。因此本书第一章也充分讨论了巫卜与预测学的关联点、巫卜的预测学意义、预测学与行为心理底线构成的关系等问题。

本书还探讨了民族特色文化、中国传统文化的产生、存在和发展与传世经典《易经》的关系；现代先进文化和民族特色传统文化乃至其源头大易文化的冲突与和谐。认为，其中许多冲突的内质需要重新厘定，而大易文化和现代先进文化的和谐则是事出有因的，其根本原因是：这两种文化都是人类某一社会形态（与之共生的是相应的观念形态）上升时期的文化。

另外，本书在讨论民族特色文化、大易文化与行为心理定位之间的关系时，首先提出了诸如文化与社会心理、社会心理与行为心理、现代人的现代文化趋向、变形的巫卜现象等社会热点问题。在此基础上，结合民族文化特色讨论了意志的加强、行为心理的定位、行为心理的质量等理论问题，同时对进取心态行为心理定位、平和心态行为心理定位、行为心理定位底线——心理失衡的调整等，进行了文化层面的介绍分析。在这种理论角度观照的论说过程中，也介绍性地涉及了当代预测学、星座预测与星占乃至传世典籍《南极神数》、勘舆术与《奇门遁甲》、相面术与《易系辞》、抽签算命与《易林》、八卦六十四卦及筮法的演变等古今中外巫卜、预测文化方面的常识。最后，通过《“用”的学问——关于“信而不迷”》的专题研讨和对中国古代案例主要是《左传》、《国语》中占卜结果的分析，以期达到：通过对行为心理底线重要性的关注，分清巫卜迷信与通过预测等方式调整心理状态、取得合理行为心理定位的区别。

关键词：民族特色文化 大易文化 巫卜预测 行为心理定位
行为心理底线 和谐社会

目 录

序	(1)
前 言	(1)
内容提要	(1)
第一章 民族特色文化与大易文化	(1)
第一节 文化源头论	(1)
第二节 文化组合论(上)	(15)
第三节 文化组合论(下)	(30)
第四节 文化价值〔品位〕论	(46)
一、文化的美学价值:审美的顶级层次	(48)
二、文化的行为价值:通过心理定位构筑道德底线	(53)
三、文化的文学价值:创作主体与欣赏者的纽带	(57)
第五节 文化应用〔实证〕论	(61)
文化的应用功能1——思维功能	(62)
文化的应用功能2——实用功能	(71)
第二章 大易文化与中国传统文化	(77)
第一节 记载最早出现于《易经》	(78)
第二节 特性充分体现于《易经》	(92)

第三节	存续观念符合于《易经》	(107)
第四节	观照范围周延于《易经》	(122)
第五节	作为文化的《易经》	(137)
第三章	大易文化与现代先进文化	(153)
第一节	关于文本性质的话题	(155)
第二节	中国文化的源头为什么是卜筮	(168)
第三节	中国传统文化和现代文化的冲突	(182)
一、“大一统”观念与多元化社会结构观念的冲突		(185)
二、贵贱等级观念和平等原则的冲突		(187)
三、法治要求和人治传统的冲突		(188)
四、现代民主制度和家长宗法制度观念的冲突		(190)
五、个性全面发展与共性至上的群体原则的冲突		(191)
六、创造需求和保守心理的冲突		(193)
七、开放和封闭的矛盾冲突		(193)
八、竞争观念与中庸信条的矛盾冲突		(194)
九、物质利益原则与伦理中心原则的矛盾冲突		(195)
十、社会消费需要和崇俭反奢原则的冲突		(196)
第四节	大易文化与现代文化的和谐(上)	(196)
第五节	大易文化与现代文化的和谐(下)	(211)
第四章	大易文化与行为心理定位	(229)
第一节	关于原因的思索	(229)
第二节	行为心理的需求与定位	(246)
第三节	行为心理的质量	(260)
第四节	“用”的学问——关于“信而不迷”	(275)
后 记		(292)

第一章

民族特色文化与大易文化

在关于大易文化、民族特色文化和行为心理定位的关系中，有些基本理论问题需要集中解决，是本章存在的原因。

第一节 文化源头论

我们在这里重提文化源头的话题，不是要讨论泛文化概念下的文化发生学问题。比如中国文化或者叫做中华文化，现代通行的各种书籍中往往是从旧石器时代的直立人（猿人）、早期智人（古人）、晚期智人（新人）等考古学领域的概念着眼。因此谈到文化的起源总是离不开“元谋人”、“蓝田人”、“丁村人”、“马坝人”、“山顶洞人”、“柳江人”（以上是公众比较熟悉的）乃至“郧县人”、“和县人”、“长阳人”、“兴义人”、“左镇人”（以上是比较鲜为人知的）等等这些符号性标识，当然更离不开诸如“旧石器文化”、“新石器文化”、“大汶口文化”、“庙底沟二期文化”等历史专业人士津津乐道，而天天濡染在这些文化长河现在时中的人们却往往丈二和尚摸不着头脑的专业词汇。再比如世界文化或者叫做

西方文化，我们经常看到的是：

当一只饥饿的野熊向一个人家的营地拖着脚步走来的时候，也许这家的父亲迅速地抓起一块石头，并用全力向那只野兽掷去。在另一只熊没有来到之前，这个人大概收集了很多大小合适的石块，堆积在一个他可以即刻取用的地方。

.....

后来他们按照自己的意愿，对石头开始加工。他们把石头制成适合于自己的手能掌握和自己所需要的形状.....^①

于是有“粗石”、“成形石”等概念的出现；也于是有“曙石器（eoliths）”之类的概念出现。这当中虽然有一般社会人较为熟知的埃及文化、爱琴海文化、波斯文化、希腊文化、罗马文化，当然也有专业人士才能熟悉的叙利亚～闪米特文化、尼安德特文化、克罗～马农文化、苏美尔文化、加喜特文化等等^②，如果不是很熟悉上古世界地图，我们就很难把伊拉克的文化动荡和美索不达米亚文化的灿烂辉煌联系起来。

我们在这里要进行的是“文化含义中的信息分解”。文化是人类的，没有任何界限（比如政治意义的国界、宗教意义的隔阂、习俗意义的隔膜、经济发展阶段意义的落差等等），可以永远隔离文化的交流。但是也正因为这些政治、宗教、习俗、经济发展状况等原因，造成了人类文化的多样性和多元互补结构。基于这种认知，我们认为在论述文化的源头时，应当进行必要的信息分解。而要进行分解，就必须对“文化”这个含义丰富的词汇当中所包含的信息元进行分析。

① [美] 海斯等. 世界史·上（中译本）[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，1975. P7-8、P14. [英文原著 P14~5、P18]

② 同上书 P20~82 [英文原著 P112~55]

类型文化。从现代意义上讲,“文化”这一词汇的含义起码包含类型文化、源流文化、民族(其中包括国家、地区)文化和文字载体文化(典籍文化)四个信息元。类型文化是文化概念中最成熟的信息元,比如人们把人类上古文化分解为中国、印度、埃及、两希(希腊、希伯来文化,亦称爱琴文化或美索不达米亚文化)四种类型文化,号称四大文明。上世纪末期汤因比在其《历史研究》中提出的人类文化可以划分为21种的说法^①等等,都是类型文化的有益探索。但是这种分类除了历史研究的意义之外,我们在今天很难发现其现实意义。比如我们从出土文物来看罢:黄河流域的斧斨铜钺和尼罗河流域的木柄斧头、乃至日内瓦湖滨的石制手斧,它们在材料上的差别、体制上的差异,能反映出什么样的文化信息呢?经院哲学不切于实用,但我们不能抹杀它们的存在价值漠视它们的高贵身份。不过我们可以在这本书中不讨论它们——因为作为历史学的研究材料,并不是都适于应用学科的理论指导的。况且从另一角度讲,凡是定型化体系化了的东西,就是已经或者正在失去生命力的东西,如果拿来匡范鲜活存在,便很容易犯教条主义、纸上谈兵之类的错误。

源流文化。包括主流文化、脉系(非主流)文化的互动以及文化的流动传播方式等信息元。和类型文化相比,源流文化属于鲜活流动的文化形态之一。我们把汤因比的学说归入类型文化范畴,除了他本人在其著作中充溢的对文化文明类型的自我归属意识之外,还因为他对文化的分类已经不是把握型,而是烦琐沉溺型了。几乎和汤因比同时,美国的亨廷顿发出了《文明的冲突》的警告,他把远缘杂交、种内杂交(米亚德现象)、拒绝杂交的文化嬗变现象归纳出来,勾勒出了现代人类文化流动方式的崭新特点。按照亨廷顿的观点,新轴心文化的形成是人类文化发展的大趋势。其实无

^① 赵林. 中西文化分野的历史反思 [M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2004. P282-284.

论汤因比还是亨廷顿，他们在展开文化概念中的重要信息元——源流文化时，所秉持的理论武器都有难以让人容忍的“扫描”死角，这就是他们在主流文化永远是脉系文化的最完美结合方式这一点上，有意或者是无意地装聋作哑。作为拨乱反正，我们在本书中涉及非主流文化时不使用支流文化之类具有歧视含义的词汇。比如我们的龙文化，历来被认为是中华民族文化的主流文化。但是，作为图腾的龙本身，就是脉系文化最完美结合的产物，这是不言自喻的。在中华文化中有这样奇妙的现象存在：本来出身于太阳神、土地（姜嫄）神之交合；崇拜貔貅、熊黑图腾的西戎北狄部落后代，最终形成中华礼文化的创始人姬旦周公。出身天女、玄鸟交合；崇拜鸟图腾的东夷部落后代，最终成为华夏显学双壁儒、道两家的创始人孔子和庄子。雕额画颡（颡项）的高阳苗裔，南蛮有熊氏后代，造就了中华世界名人老子、屈原。这些人的族属并不模糊，但是世界文学领域都把他们作为华夏龙文化的象征。文化主体融合的源流视角观照，是一个出发点问题。不如此就会在主流文化梳理过程中做无用功。就好像我们不能在滚滚长江黄河中寻找汉水鱼龙、姊归胭脂；泾水鳞虫、渭水温汤一样，因为那是徒劳无益的行为。

民族（其中包括国家、地区）文化是指比较稳固的民族集团形成之后从文化长河中凝炼出来的各具特色的文化信息元。如果我们把人类文化比作一条长河的话，那么各民族文化就是以这长河为水源加工出来的自来水、纯净水、罐装饮料、各种度数的乙醇饮品等等。我们华人的祖先也是夏娃式的、不穿衣服的女神，她不会生活在千里冰封万里雪飘的北国。那么，谁能证明《太平御览》所引《风俗通》中的“女娲造人”和瑶族《密洛陀》不是一个母体？同样，《庄子》、《淮南子》、《吕氏春秋》等典籍中记载的“混沌”；《山海经》、《淮南子》、《吕氏春秋》、《墨子》中记载的“后羿射日”，和壮族的《姆六甲》，苗、瑶、畲、高山等族的杨亚、格怀、勒光，在传说形成的孰先孰后问题上也值得讨论。比如，后者虽然在载入典籍的时间上远远晚于前者，但是竟然没有

“（置以为）帝”、“后（羿）”等阶级社会的观念痕迹。

文字载体文化是指现存典籍为载体的固化文化信息元，或者叫做文化的结晶形态。作为和上述“源流文化”的契合点，这里必须引入一个重要概念，就是“现存典籍的移位解码”，即对现存汉文典籍阅读角度的转换。这其中包括：将现存汉文典籍作为少数民族文化形成、发展的文化背景，同时用信息隐码还原的方式凸现相关少数民族的文化审美趋向等。如果没有大汉族主义的偏见，我们完全可以在现存汉文典籍中发现主流文化形成过程中表现出来的边缘（这种边缘本来只是地理学概念，但是被古代学者变成政治、文化概念了）民族特征。比如泛神崇拜、龙凤文化与东夷诸族的关系；农业文明、八卦文化与西戎诸族的关系；浪漫气质、人神亲和与南蛮诸族的关系；强梁阔大、神勇骠急与北狄诸族的关系等等，在这里，难道仅仅是汉族文明向周边民族的扩衍流动吗？从物理学上讲，任何渗透压都会形成反向交流，文化的流动方式难道就是反物理的吗？如果没有赵武灵王胡服骑射，汉族的男人们直至今天或许还在穿裙子；没有河西走廊商旅们的风餐露宿，我们今天也许只能吃厚皮的美国提子而没有薄皮浓汁的葡萄可吃。

我们阅读汉文典籍，往往离不开对各种文化存续方式演变轨迹的寻绎，如果在这个环节中我们没有偏见，总会发现少数民族文化在源流形态中的仿佛姿影。比如盘古吧，汉文典籍记录在案是公元三世纪（徐整《三五历记》），这个记录仅仅比司马迁的《史记》晚三百年左右。且不说典籍的变迁与失传乃至重新被发现，就算是口头流传吧，五帝的传说流传到司马迁时代、和盘古的传说流传到徐整时代被记载，在历史的长河中其间隔并不算漫长，完全可以忽略不计。那么，这盘古的传说是汉族的还是少数民族的？答案是很清晰的。汉族典籍后来把汉族的历史追述到五帝之前的“三皇”，而汉族精英思维的模式却是“自从盘古开天地，三皇五帝到于今”。我们没有理由不承认少数民族文化同样具有文化的源流形态地位。

至此，我们可以引入一个文字载体文化方面的认知：中国典籍中最早涉及“文化”的著作，是《易经》。上世纪中期，上海古籍出版社编纂了一本十年内翻印三次，印数达到六万多册的畅销学术著作，其中在回答“什么是文化”这一问题时说：“‘文化’一词在我国的出现，至迟可追溯到西汉时期。《易·贲卦》的《彖传》中有……”^①这种观照角度的出现，固然是对前此不久的权威说法：“我认为中国文明的起源问题，像别的古老文明的起源问题一样，也应该由考古学来解决”^②的挑战。但是第一，夏老先生的这句话是针对17世纪以来西欧学者对中华文化的曲解（比如中国文化来自埃及、西亚、中亚、南亚、东南亚甚至来自北方西伯利亚或者蒙古）^③而发的；第二，夏先生在这里明确说的是“文明”而非“文化”，后来考古学将两个词汇混淆，责任不在夏先生。

我们这样绕来绕去不是在玩文字游戏，而是在辨析一个实质性问题：“文化”的定义非常多，因此在讨论文化源头时就不能含糊其辞。比如前文提到的，作为考古学专门术语，文化是文明的代名词，用来指示同一个历史时期的、不依分布地点为转移的遗迹、遗物的综合体。也就是说，只要是同样的制造技术（当然包括制造原料的选择、处理、使用能力等）的产物，它们所反映的必然是同一种“文明类型”或者叫做“文化特征”。这里面虽然包含了典籍（遗物即文物范畴）在内，但并非指典籍的内容而是指典籍本身：帛书还是竹简还是木简还是陶器刻画、甲骨卜辞、铜器铭文，不同的文化载体具有不同的文物价值、具有不同的文化特征、呈现不同的文明类型，而和“文化”本身的特征无关。比如帛书《易经》和楚阳汉简《易经》，同样是一本古籍，却具有不同的文物特

① 上海古籍出版社。中国文化史三百题 [M]。上海：上海古籍出版社，1987。
P1.

② 夏鼐。中国文明的起源 [M]。北京：文物出版社，1985。P81。

③ 林惠祥。中国民族史 [M]。上海：商务书局，1936。三章二节；另，参看 [苏联] ЛС·瓦西里耶夫。中国古代文明的起源 [J]。〔前苏联〕历史问题。1974，12期。

征、价值。因此我们在本书中讨论的，是一种文化发展长河中的重要现象：文化的源头是劳动，而劳动是初民生存的基本手段，这是物质文化范畴的概念。今天的经济学政治学法学物理学建筑学航空航天学地球物理学等等，都要认真审视自己学科的源流形态。

而我们在这里要探讨的是文化的另一个更为常用的含义：精神财富意义上的文化。这种文化的源流形态不是发生在物质生产的劳动过程中，而是出现在精神需求引发的巫卜活动中；这种文化的载体是文字，固化流传形态是文献，存在形态是典籍，而记载这种文化的最早典籍又恰恰是我们要讨论的巫书《易经》。这样，前文所引用的关于“文化”这一词汇最早见于《易·贲卦·彖辞》的说法，由于该书作者时代定位的误差，便带来《周易》经传文本讨论的必要。这种必要条件的满足，便是必须准确回答这样一个蒙尘廿六个世纪的问题：中国最早记载“文化”的《周易·彖辞》，到底是什么时代形成的。

我们知道，《周易》一书分为两个部分，第一部分属于“经”，分为上下经。第二部分属于“传”，分为十传：《文言》、《彖》上下、《象》上下（其中又分大小《象》）、《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《杂卦》，即传统所谓的“十翼”。作者本人曾在近年出版的书中论述过《周易》文本的层次问题，认为：《易传》文本中的《彖》、《象》形成于孔子之前；《说卦》形成于战国之前；《系辞》形成于司马迁之前；《序卦》、《杂卦》入《周易》文本于西汉宣、元之前；而被称为“夫子第七翼”即通常排名第七的《文言》则形成于魏晋时期^①。现在专门讨论《彖辞》应当作于孔子之前问题。

据《左传·昭二年》记载：“春，晋侯使韩宣子来聘……观书于大史氏，见《易·彖》与鲁《春秋》”。杜预注：“《易·彖》，上下经之《彖辞》”，又说：“《易·彖》、《春秋》，文王、周公之

^① 吕书宝. 满眼风物入卜书 [M]. 北京：民族出版社，2005. . P1~15.

制”。孔颖达疏：“（韩宣子）观其书也，见易象。《易象》鲁无增改，故不言《鲁易象》”；又在论证“易”即“象”，也就是说《易象》乃卦象、卦爻辞（“卦下之语亦是象物”）的统称之后，说：“先代大儒郑众、贾逵等或以为卦下之《彖辞》文王作，爻下之《象辞》周公所作。虽复纷竞太久无能决当是非，杜（预）今双举并释以同郑（众等人）说也。”从《注》文中看，杜预并没有“双举并释”，倒是孔颖达在含糊其辞，解说《易象》为何不称《鲁易象》之后，又想起《正义》曰“孔子又作《易传》十篇以翼成之”的话来，便把“《易》有六十四卦，分为上下二篇”的《易经》书名改为《易象》。按古籍中从来没有如孔颖达所说的，把《易经》称为《易象》的。而《左传》文本称《易·象》为“书”，可见这《象》是一个与《鲁春秋》同时存在的文本，而杜预明确说“（《易》）上下经之《象辞》”，这句话和今天对《象辞》的说法并无两样。相比之下，孔颖达为乃祖争著作权的嫌疑倒是充溢疏解中。但此公可贵之处在于：虽然诬称杜氏“双举并释”，毕竟没有对郑、贾之说置若罔闻，总算为后人提及了彖、象二辞作于文王、周公父子的掌故。

韩宣子观《易·象》的鲁昭公二年即周景王五年，时在公元前540年，是年孔子11岁，孔子15岁才“志于学”，不是能够作十翼中《彖》、《象》的年龄。即使我们因为“纷竞太久无能决当是非”，无法肯定彖、象出于文王、周公之手，也不能把著作权归于11岁的孔子。而在十篇《易传》当中，《象辞》晚于《彖辞》是学界共识。《象辞》文本成型于孔子之前自然成为《彖辞》产生于孔子之前的硬证。值得提及的是，在现存典籍中为了给这笔糊涂账圆其说，曾经臆造出《彖传》不等于《彖辞》的说法，既然我们已经证明了《象辞》产生于孔子之前，限于篇幅，就不为这种说法再费笔墨了。

另外，《谦》卦的《彖辞》“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦”，曾被活跃于公元前572

年至536年间的晋大夫叔向全文引用且称“《易》曰”（事见《说苑·敬慎》），只是其中的四个“盈”字皆为“满”字。时在孔子生前22年至孔子16岁（志于学第二年），可见《彖辞》起码在孔子16岁前已经成为流行文本，否则不会在谈话中拈来引用而不影响交流。《说苑》虽不能视同信史，但决非刘向杜撰，其所记载的叔向引《谦卦·彖辞》对韩平子问，仍可作为孔子之前已有《彖辞》文本流行的重要佐证。

然而，我们不能据此认为孔子和彖、象没有任何关系，比如说孔子编次过《彖》、《象》，倒有证据在，这同时也可以证明彖、象形成于孔子之前。司马迁《史记·孔子世家》中有句箭垛式的表述，曾经被人愤而判处“死刑”，认为：《史记》中关于孔子与《周易》关系的记载，除了这句话之外均是信史^①。意即这句话应当从《史记》中剝出去才好。这句话便是（暂不加标点）：

孔子晚而喜易序彖系象说卦文言

按《史记》通行本的标点是：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。”这里“序”虽然没有加书名号，但只列了张守节的《正义》：“序，《易·序卦》也。”这是唐人以前的观念：“序”也是书名。宋代以来迄于今，经过历代学者的努力，史迁这句话终于形成如下的样子：

（孔子晚而喜《易》，）序《彖》、系《象》、说卦《文言》^②

这种说法被学者们评为大胆的反向思维，自然未成通说，但已经与清代皮锡瑞《经学历史》的考订谋或者不谋而合了。

以通行本《史记》看，“序”字被从书名号中解放出来成为动词，那么“《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”等皆为其宾语，应当是标点者（顾颉刚先生等）认可了有宋以来学者们在“序”字方面的考订努力。如此，“序《彖》、《系》、《象》”也好，

① 任俊华. 孔子与十翼 [J]. 周易研究, 2000, 3 期. P66

② (台湾) 何泽恒. 孔子与《易传》相关问题覆议 [J]. 周易研究, 2001, 1 期. P33-41

“序《彖》、系《象》”也好，都是指孔子对《彖》、《象》的整理序次编订。至此，我们似乎可以肯定彖、象成为文本，应当在孔子之前，而非战国时期了。

最后，今人张祥平在《〈易〉与人类思维》一书中举出很多内证，认为《彖辞》出自孔、老同时代的《易经》作者末裔（巫史末裔），有以上“外证”，张氏所列便不是孤证了。

现在我们来引用《易·贲卦·彖辞》全文，来看现存中国典籍中最早记载“文化”的样子：

贲，亨。柔来而文刚，故亨。分刚，上而文柔，故小利有所往。刚柔交错，天文也；文明以止，人文也，观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。

虞翻、荀爽都认为，此卦是《泰》卦变来的，《泰》卦下乾（三阳爻是纯刚）上坤（三阴爻是大柔），把《泰》卦的九二分离出来（分刚），掉换到上六的位置（上而文即修饰柔），再把上六的阴爻安置到第二爻便成六二，《泰》卦就变卦了，成为下离上艮的《贲》卦。

从卦象看，《贲卦》离下艮上，传统解说认为，其所代表的物象是山与火的结合。但是作为复卦的《离》卦，却是通篇不见火字：其卦辞是“利贞，亨。畜牝牛吉”〔是好兆头，亨通。饲养母牛吉利〕；其爻辞分别是：初九，“履错然，敬之无咎”〔把鞋子装饰得光鲜灿烂，用这种方式表示重视、尊重就没有咎害〕；六二，“黄离，元吉”〔用最天然的颜色装饰，非常吉利〕；九三，“日仄之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶”〔等到晚年才修饰自己，就象是没有乐器伴奏唱歌，荒腔走板就像耄耋老人哮喘病发作，有凶险〕；九四，“突如其来如，焚如，死如，弃如”〔生养逆子（突，《说文》：不顺乎出也，从倒子）虽然是天意安排的附丽关系，但是其结果就像烈焰焚烧家业一样，父母家业和逆子之间，必定有死

亡、毁弃的结果出现，别无选择]；六五，“出涕沱若，戚嗟若，吉”〔经常装扮成伤心欲绝、唉声叹气的样子，（就不会引发别人的嫉妒乃至伤害——比如绑票等等）吉利]；上九，“王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎”〔因为被君王任用出征攻击敌国，并且所杀伤、虏获的敌人又不是一般的兵众（是首领或者重要军事长官），所以获得足以装饰、荣耀身份的嘉奖。因为得到嘉奖的手段是正当的，所以没有什么咎害〕。

从以上引证解析可以看出，在《离》卦中倒是到处可以发现装饰、修饰、装扮等附丽关系的词汇。所以该卦的《彖辞》说：“离，丽也。日月丽乎天，百谷草木丽乎土。重明（下离上离）以丽乎正，乃化成天下”。注意，这里出现了“化成”这个概念。现在回到《贲》卦。通过以上分析，我们可以认定其中的内卦《离》是修饰的意思，所以《序卦》说：“物不可以苟合而已，故受之以贲，贲者，饰也。”而《杂卦》说：“贲无色也”，就是该卦中《上九爻辞》的“白贲无咎”，就是孔子的“绘事后素”，意思是说修饰要有附丽对象，而这对象必须是“一张白纸没有负担”（毛泽东语）而已。这样我们在解说《贲卦》的时候，就可以引入一个全新的概念：卦象的下离上艮便是对山体的修饰性附丽，这种附丽能够使山体光辉灿烂明亮照耀。而不是像某些先人理解的那样，“山下有火”（《贲·大象》）乃火山也，并且可怕之处在于此火是压在山下没有爆发。

这种对于人身（比如嘉奖加身、服饰包装等）、事物（比如金顶佛光、地府洞天乃至世外桃源的柳暗花明等等）的修饰附丽，引申到政治学上就是“化成”观念。关键是这种化成靠什么手段或者说工具？比如服装的装饰也可以有政治学的意义，可以化成百姓的心理定势：“予欲观古人之象，日月星辰、山龙华虫作会（绘），宗彝藻火、粉米（黼黻）黼黻絺绣，以五采（彩）彰施于五色，作服。汝明！”对于这段话，孔传说：“天子服日月而下（包括日、月、星、辰、山），诸侯（服装绘饰）自华衮而下至黼

黻（包括龙、华、虫、粉米（黼黻）、黼黻），士服藻火，大夫加粉米（黼黻）。上得兼下（比如诸侯可以服大夫的粉米），下不得僭上”。^① 这说明服饰的社会角色定位作用是很强烈的。

这样，我们就可以把前引《易·贲卦·彖辞》中的这句话：“刚柔交错，天文也；文明以止，人文也，观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”这句话解读成：刚和柔的交错掉换造成卦变（所谓“上得兼下”），是天文；而下离修饰并使之灿烂辉煌（文明）上艮（以止《杂卦》：“艮，止也”），便是人文。从天文的变化体察政治环境（其感应方式便是天地自然的异动比如淫雨涝灾、瑞雪丰年等）的运转状况；从人文的效果考察天下百姓的民心风化情况。这便是传统所谓天道示警、“人文化成”。我们再通俗一点解说这里的含义，那就是人们面对自然（天文）和人类本身（及其所组成的社会）所必须采取的生存、延续方式。这方式可分解为物质的和精神的两个范畴。而我们华夏民族的先人，就是生长在这天文人文光丝纷纭的神圣光环中——多么安定祥和！

通过对《易·贲卦·彖辞》的分析，可以看出上古巫史所理解的文化，是指用“人文”来“化成”天下，即用“文”（而非用“野”、“愚”）来“化”，这种理解应当是“文化”一词的原始意义。我们的祖先在文字发明不久的《易经》时代（笔者认为：汉字起源的种种说法，都可以归结到“八卦”文化^②），我们的祖先就将华夏族群的“文化”观念记载下来，不能认为是一种偶然现象。因此我们还应当在这里讨论“文化”一词的文化学意义。

关于“文化”一词在中国典籍中的演化轨迹，我们在下一章将开辟专节讨论。现在我们探讨这个词汇在人类文化发展史上的演变轨迹，这种探讨看来似乎是语言学的，但根本上是文化学的。西方源头的“文化”一词，词根形态存在于拉丁文的 cultura 中，于

① 阮元. 十三经注疏 [影印本] [M]. 北京: 中华书局, 1979. P141.

② 吕书宝. 满眼风物入卜书 [M]. 北京: 民族出版社, 2005. . P46 ~52.

是有了英文、法文的 Culture、德文的 kultur 等等。其基本意义都涵盖在诸如耕种、居住、练习、留心、注意、敬神等概念中。后再从这些意义中引申出生活（比如耕种、居住）方式、知识传承（比如练习、留心、注意等）方式以及对自然和人类社会本身的认知（在初民阶段，往往是以迷乱、虚幻、颠倒的形态出现，比如敬神、巫卜）方式等等。这个阶段，充分显示了语言学意义上的词义发展饱含的文化学意义：文化，一半是物质生活的，一半是精神生活的。物质生活显现为维持肉体存活乃至生命延续（繁衍后代）的需要比如居住和耕种方式；而精神生活显现为维持心灵需求寻求心理平衡，从而确定行为心理定位的努力，比如敬神与巫卜等。而知识传承方式的演变，按逻辑学概念定义，则是物质生活和精神生活得以延续、提高的充要条件。

19 世纪中叶，开始有人将 Culture 作为专门术语来加以解说（始作俑者是英国“人类学之父”E·B·Tylor，1871 年《原始文化》），但是这种解说很快淹没在成百上千的关于 Culture 的定义中。这似乎是一个有始无终的文化现象，以至于时至今日，我们仍然处于 Culture 意义的滚动演变中。20 世纪初，日文中开始出现 Culture 或者 kultur 甚或 cultura 的译文ぶんか这个词汇，其汉字表述就是“文化”两个字。关于这个词的本义（组合词汇即复合词比如“文化财”、“文化映画”之类除外）的解说，一般字书都有长达四、五百字的篇幅，而且往往其中的一个意义就绕来绕去纠缠不清。比如有个基本的意义是：“その人間集團の構成員に共通の価値観を反映した、物心両面にたる活動の様式（の総体）。また、それによって創り出されたもの。〔ただし、生物的本能に基づくものは除外する。〕狭義では……〔反映某个人类集团成员共同价值观的，物质和精神两个方面的活动方式（的总和），及其依靠这些价值观、样式等创造出来的物化产品。（但是，不包括基于

人的生物本能创造出来的东西。)从狭义的方面看……}”^① 这是第一个意义的“广义”部分。我们之所以引用这一部分,是日本人在这没有纠缠不清,人类创造的物质和精神产品这两个基本意义涵盖周延并且表述清晰。这说明,尽管人类关于“文化”的解说千姿百态,但是它的基本含义并没有出现严重缺失或者无限扩衍。

广州的《南方周末》是一张小报,其2005年12月中旬发表的一篇为港台腔张目的文章,其论点也是头重脚轻令人难以恭维的三流见解。但是它引用的论据却很精彩。比如文章将20世纪初流传广东街头的一首“打油诗”全文引用来说明当时人们对文化界名词大换班的讽刺、将张之洞和幕僚之间关于“健康”乃日本名词,“名词”也是日本“名词”,两人在关于名词换班的见解之争中竟然难以摆脱日本“外来语”的纠缠而大出洋相的故事也引入文章,使读者重温了中国传统文化嬗变过程中的重要一幕。其实故事中的张之洞及其幕僚两人都忽视了一点,当时我们从日本进口的词汇,大部分是原来中国出口日本的言语材料。比如除了两人争执的“健康”、“名词”之外,还有诸如“团体”、“脑筋”、“势力”、“干部”、“主题”、“方针”等等,都是这种情况。这其中就包括了我們本节讨论的“文化”一词。

我们现在使用的“文化”这一词汇,基本上和我们传统文化中所表述的意义没有什么关联了。非但如此,就是在词义上,也秉承了西方语言把握的特点,内涵上的精确与外延上的模糊。至于现代社会中“文化”一词意义的蔓延,则属于纯粹文化学方面的问题:前文列举的作为考古学专用术语的“文化”,如前述是“文明”的代名词;民族学领域所谓的“文化”,则是民族习俗、口头传承和创作、特殊生产方式及其物产、特色生产方式等等的代称。而文化馆基本是民间文学的渊藪,俗语“此人没文化”也不过是

^① [日] 金田一京助等. 新明解国语词典(第5版)[M]. 东京:三省堂出版社, 1999. P1252.

一种以偏概全的非全指评价等等。因为没有学术意义，故而在这里不列入探讨范围。

通过以上论述，我们现在可以将“文化”这个词汇的基本定义匡范为三个方面：意识形态（观念形态），即上文所谓“精神的”。包括世界观、思维方式、宗教信仰、心理特征、价值观念、道德标准、认识能力等；生活方式，即上文所谓“传承方式”，包括衣食住行、婚丧嫁娶、生老病死、家庭角色和社会角色定位等等；精神的物化，即上文所谓“物质的”。包括蕴含在物质产品身上的技术含量、记载在典籍中的思维材料、表现在其他记录方式中的人类智慧结晶等。关于这个问题，我们在下节中还要深入讨论，这里只能简单罗列以为本节的收束。

但是我们关于文化源头的讨论则可以在这里下结论了：人类的文化发源于生产劳动和巫卜活动，在流传固化过程中表现为三种形态：观念形态的流动、方式形态的传承、物化形态的记录。其中观念形态和方式形态传承的全部、物化形态传承的大部（其中部分表现为物质产品本身所蕴含的技术含量、认知嬗变、价值附着等），都是靠文献记载流传下来的。而作为现存最早使用“文化”这一词汇、记录巫卜文化方式、反映巫卜文化发展的上古巫书，便是《易经》。

如果说，文化的源头是人类初民的简单劳动和神秘巫卜这个观点被接受的话，那么，流芳百世的文化物化形态莫过于典籍记载，而这种典籍不会产生在劳动过程中，只能形成于精神活动的巫卜行为进行时。

第二节 文化组合论（上）

在上节中我们说，文化可以分解为类型文化、源流文化、民族文化 and 文字载体文化四个信息元，因为我们关注的理论领域不是考古学所谓的文化概念，所以在本书中只会涉及其中的三个方面：一

是源流文化，包括主流文化、脉系（非主流）文化的互动以及文化的流动传播方式等信息元；二是民族（其中包括国家、地区）文化，指比较稳固的民族集团形成之后从文化长河中凝炼出来的各具特色的文化信息元；三是文字载体文化，指现存典籍为载体的固化文化信息元，或者叫做文化的结晶形态。如果从文化组合角度考察，源流文化是主流文化和脉系文化以某种方式在流动传播过程中的随机（当然其中必定包含必然性）组合，民族文化是文化发展过程中的共生、离合状态的动态组合，文字载体文化既是文化演变过程中某阶段组合状态的固化，又是它之后文化嬗变的发轫之车（指有典籍意义的载体文化，比如《易经》）。下面我们以这三种组合方式为核心，以世界的和中国的文化演变轨迹为平台，从组合进程、组合方式、组合结果三个方面展开关于文化组合的讨论。

关于人类文化的组合或者叫做融合问题，目前学术界盛行四大文明体系的后传交汇融合或者四大宗教、伦理——价值体系的扭结与冲突（融合、组合的另一种形式）的说法。其实，第一，我们说四大文明的存续状态与其说是融合，倒不如用这样的表述更为确切：除了古埃及文化在拒绝交流的矜持中变成僵硬的木乃伊之外，其他三种文明仍在各自沿着自己的方向延伸其精神实质。在发展过程中的交流或者叫做“杂交”（这个说法非常不准确）只不过是表层的、支脉的现象而已，根本没有影响它们本身的特质。直至今日两希（希腊、希伯莱）文化或者叫做爱琴文化、美索不达米亚文化的自以为是（只是一种主体特质的表述。这里没有任何不敬的心态，更没有贬损的评判意义，下面涉及对其他文化的特色描述亦如是）；恒河文化的空灵悬浮；黄河文化的宽缓凝重，不是都仍然顽固显现在西方（基督、伊斯兰）文化、印度（佛教）文化和中国文化圈的任何一个角落吗？第二，目前世界上四大宗教伦理体系中虽然有着本身就是古代文明远缘“杂交”的产物比如伊斯兰文化，但是这些文化体系一旦形成，其超稳定结构的存续形态便无条件延续，任何经济、政治力量乃至无论多么强大的物质精神诱惑，

都难以使两种以上的传统文化彻底交融。这主要是因为支撑这些文化形态存续的，是最难以磨灭的追忆共同体（Anamnaestic Coreceptor）意识。可见，无论从哪个方面说，这两组文化形态虽然都叫做“四大”，但是并不重合。

这是我们讨论这个问题的前提。

我们讨论人类文化的组合，应当从正确揭示这种组合本质的马克思主义的“两种文化”学说入手。这是就这个问题得出能说服人的结论的唯一途径。关于这个问题，列宁在其发表于1913年的名著《关于民族问题的批评意见》中有一些著名的论述：

国际文化不是非民族的。谁也没有说过这个：谁也没有说过什么既不是波兰的，也不是犹太的，更不是俄罗斯等等的“纯粹的”文化……

……每个民族的文化里面，都有一些哪怕是还不发达的民主主义和社会主义的文化成分。因为每个民族里面都有劳动群众和被剥削群众，他们的生活条件必然会产生民主主义的和社会主义的思想体系。但是每个民族里面也都有资产阶级的文化（大多数的民族里还有黑帮和教权派的文化），而且这不仅是一些“成分”，而是占统治地位的文化。因此，“民族文化”一般说来是地主、神甫、资产阶级的文化。……

大俄罗斯的马克思主义者能接受大俄罗斯的民族文化口号吗？不能。这样的人应当摆在民族主义者的行列里，不能摆在马克思主义者的行列里。我们的任务是同大俄罗斯人的占统治地位的、黑帮的和资产阶级的民族文化作斗争……反对他们的“文化”，……

每一个现代民族中，都有两个民族。每一种民族文化中，都有两种民族文化。……

任何鼓吹把这一民族的工人同那一民族的工人分离的

论调，任何攻击马克思主义的“同化思想”的言论，任何在谈论有关无产阶级问题时把一个民族文化当做整体来同另一个似乎是整体的民族文化对立起来的行为，都是资产阶级民族主义思想的表现，都应该坚决反对。^①

这是一个政治家关于民族问题的精辟论说，虽然内容是在谈“文化”问题，但当我们把这些学说作为文化学领域的思维材料时，则应当将其中的某些概念泛化。比如资产阶级和无产（工人）阶级，占统治地位的文化和民主主义和社会主义文化（包括萌芽状态）等，我们应当泛化为上升时期的代表社会发展方向的社会集团和走到发展尽头（表象是鼎盛）开始保守处于下滑趋势的社会利益集团、先进文化和落后文化、主流文化和非主流（本文用支脉这个概念）文化等等。

这样就可以看出，列宁为代表的马克思主义者发现了人类文化发展史上的一个重大命题：在整个人类文化的发展过程中，不管有多少种类的民族文化、也不管这种民族文化是一个政治界域（比如国家）范围内的还是跨越人为界域（跨国甚至遍布世界，比如汉语文化圈、基督教文化圈、伊斯兰文化圈等等）的文化，都可以归结为进步文化与保守（进一步发展为落后）文化两种文化形态。在人类文明发展历史中，正是由于这两种文化的扭动纠结，才组合成人类文化的斑斓锦绣。而关于文化组合论的话题，至此可以获得展开平台了，我们分组合进程、组合方式、组合结果三个方面，来分别探讨世界（全人类）的和中国的文化组合问题，以求从中发现作为中国文化发展重要现象的《易经》，在人类文化发展史和中国文化发展史上的坐标。

文化组合进程论

我们上面之所以说“两种文化”的说法，是“列宁为代表的

① 列宁：列宁全集·20卷[M]北京：人民出版社1978（P5-16）

马克思主义者发现的”，是因为这种学说至列宁时代才凝结成为规范、明确的说法。其实，这种学说在列宁之前的马克思、恩格斯著作中已经成为一种呼之欲出的成熟的系列思想，只不过人们后来用列宁的观点作为这个学说的表述方式“代表”罢了。作为对列宁提出的“两种民族文化”学说的解码切入点，我们有必要综述马克思、恩格斯对人类文化发展的系列观点。而马克思、恩格斯关于人类文化发展的表述，是遵循人类社会历史发展的轨迹展开的。

关于阶级社会形成之前的人类文化，即人类文化的初期。伟人的学说主要集中在《路易士·亨·摩尔根〈古代社会〉一书摘要》、《资本论》（马克思）；《论日尔曼人的古代历史》、《家庭、私有制和国家的起源》、《关于原始家庭的历史》（恩格斯）等著作中。这时“两种文化”便出现了，其表现方式是性别的社会角色定位转换带来的文化嬗变。伟人关注的是其时口传文学作品（比如人类蒙昧时期的“不是用文字来记载的神话、传奇和传说的文学”、闪米特族的史诗、亚细亚的古代建筑艺术、荷马史诗）等非物质文化遗产中所反映的古代社会，并把它们作为著作写作时代考古成果的解码器。比如关于“第二冰期以后，气候逐渐温暖，人类开始出现于整个欧洲、非洲、前亚细亚以至印度……在英国、法国、瑞士、比利时和德国南部的洞穴里，大多只是在土壤沉积的最下层中，发现有这些已经死绝的人类的工具……”^①；“胞族，像在美洲人那里一样，是一种分裂成几个女儿氏族同时又把它们联合起来的母亲氏族，这种母亲氏族常常表示所有这些女儿氏族出自一个共同的祖先”；^②“神话中的女神地位表明，在更早的时期妇女还享有比较自由和比较受尊敬的地位，但是到了英雄时代，我们就看到妇女已经由于男子的统治和女奴隶的竞争而降低了〔按：这里是

^① 马克思、恩格斯，马克思恩格斯全集·第19卷[M]。北京：人民出版社，1971。P478。

^② 马克思、恩格斯，马克思恩格斯全集·第21卷[M]。北京：人民出版社，1971。P118。

恩格斯引用马克思的话改写的，马克思原话是“但是到了英雄时代，我们就看到，妇女处于半幽禁的地位，以便保证子女确凿可靠地出生自一定的父亲……”引文见（《〈摩尔根古代社会〉一书摘要》）^①。

这种性别决定的社会角色定位挪移，必然造成了文化特色的嬗变。反映在文化、文学上，就是蔓延于人间的母系氏族社会的充满母爱气息的橙色朦胧人类起源神话，变成了半人半神的英雄创世传说。

应当是从埃斯库罗斯的《奥列斯特》三部曲（前458年，Or-esteia即“奥列斯特”我国一般译作“俄瑞斯忒斯”）开始，人们可以阅读到关于男女两性之间的社会地位变化和社会角色定位挪移的艺术阐述。从这些艺术表述当中我们可以了解到：母权制的没落是伴随英雄时代的来临开始；母权制和父权制的斗争，是以英雄时代的主角——男性的最终胜利、和父权制对母权制彻底的取而代之为结局的。虽然关于这个问题的系统、科学揭示，已经晚在公元1861年巴霍芬《母权论》的发表，但是人类正视这种社会结构变化（其核心是社会角色的嬗变、氏族成员社会地位的挪移）带来的文化现象转型，则是在这种现象出现不久的公元前五、六世纪，否则不会有那么成熟的艺术形象出现并且得到公众心理的接受。

在人类历史发展的这个时段，即从人类意识到自己的存在，或者叫做从自在阶段发展到自为阶段的母权制阶段，文化就开始分阶段显现为所谓的“两种文化”：第一阶段，母权制文化的萌芽与蒙昧混沌“文化”的退隐或者叫做淡出；第二阶段，母权制文化的鼎盛与父权制文化的萌芽；第三阶段，母权制文化的衰落与父权制文化的成长。在第一阶段和第二阶段，母权制文化属于先进文化，母权制文化的诞生，是处于蒙昧混沌阶段的人类“文化”的一次

^① 马克思、恩格斯。马克思恩格斯全集·第21卷[M]。北京：人民出版社，1971。P126。

质的裂变，是一种破天荒的无与伦比的地球这个行星上的大事变。人类在这个阶段应当突然明白，华夏先哲庄子所描绘的“至德之世”的人类生活方式：“其行填填，其视颠颠……山无蹊隧，泽无舟梁，万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长……禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀缘而窥……同与禽兽居，族与万物并……”的“天放”（《庄子·马蹄》）生活，其实并不是人类自己的最终追求。于是，人类首先产生了将自己从禽兽中分离出来需求，哪怕和人类最亲近的灵长类动物。比如华夏民族的先人就曾经有这样精辟的表述：“鹦鹉能言，不离飞鸟；猩猩能言，不离禽兽……是故圣人作，……使人……知自别于禽兽”（《礼记·曲礼上》）。从此蒙昧状态结束人类文明的曙光来临。于是出现了女娲、姜原、夏娃、圣母玛利亚，于是也出现了“不绩其麻，市也婆娑”（《诗·陈风·东门之枌》）的女巫，直至拍卖母权制不可动摇权威的雅典娜……

母权制文化的辉煌，是人类历史上的第一次辉煌，是人类成为地球上万物灵长的朝霞，是后世永远无法复制的灿烂。而第三阶段即母权制文化的衰落与父权制文化的成长阶段，无疑是人类开始意识到自身痛苦的痛苦开始，当然也是人类开始为自身永远不会满足的进步需求付出代价的漫长追索而不是某些人类学家所说的“阵痛”阶段。直至今今天，充分享受着各种物质、精神文明的人类，还仍然处于虽然是局部、但从人性化角度出发决不当忽视的痛苦当中，这种痛苦造成的精神扭曲我们在中外各种媒体上已经司空见惯，比如富贵人群中存在的穷奢极欲造成的心态失衡、行为失足（贪污、渎职、荒唐染病等）现象；小康人群中存在的心态率确、无端怨天尤人乃至红眼病现象；贫穷人群中存在的自甘暴弃、指天骂地、愤世嫉俗、铤而走险等现象；失爱老年人的自怨自哀、落寞哀愁、悲天悯人现象；失志青年人的无所事事、迷茫苦闷、放荡叛逆现象等等。所有这些特定人群（综合起来可以说弥漫了整个人类社会各个层面）中的不健康现象的存在，充分证明我们所强

调的人类追求进步为指向的探索苦旅的意义是不容否认的，就像探索过程的巨大痛苦不可否认一样。转换一个观照角度的话，就是说，人类的进步要求是永远不应当、也不会停止的。意大利的加林说：

任何动物的活动都要受到它本性的限制。狗只能像狗那样生活，狮子也只能像狮子那样生活（引者按：这是它们满足生存现状不必追求进步的根源）。可是人却相反，……人的奋斗目标就是要使自己成为自由人（引者按：不受自己本性比如生命界限、社会、自然环境等限制），自己选择自己的命运，用自己的双手编织光荣的桂冠或是耻辱的锁链。^①

这就是说，人类不会满足活着，而是需要生活：或者希望精神不受束缚、或者希望情感的任意扩衍、或者追求创造力的尽量发挥、或者投身于对各种压迫比如阶级、阶层压迫的反抗等等。所有这些不但都是人类的文化现象，而且也必须在一定的文化关系中运行。只要人类没有得到真正、彻底的“自由”，人类的苦旅就永远不会有尽头。因此，在这里我们必须强调，如果我们不是从阶级文化的深刻阐述中泛化出进步、保守（落后）文化的概念，就很难对这个时期的文化裂变现象提供合理的界说。

随着父权制的确立，人类进入了漫长的阶级社会，和马克思主义学说的创立者们说的一样，人类在阶级社会里始终处于“两种文化”的扭动辗转嬗变漩涡中，资产阶级产生、乃至战胜封建阶级之后，当然有无产阶级和资产阶级文化的矛盾和斗争。这里当然包括诸如中国神权文化、礼乐文化、专制文化、民主文化乃至共产

^① 〔意大利〕加林. 意大利人文主义 [M]. (李玉成译) 北京：三联书店，1998. P102.

主义进步文化的辗转变化；自然也不能不了解西方希腊启蒙思潮在宗教文化演变过程中的作用，伊壁鸠鲁、斯多葛派哲学对宗教文化形成的作用；欧洲中世纪骑士文化、文艺复兴时代的意大利文化和英国文化的缠结；17世纪之后的启蒙文化、浪漫主义、古典现实主义等文化现象的出现等等。所有这些变动不居的文化嬗变现象都呈现为进步文化与落后文化的争斗消长。一个进步的、生机勃勃的文化是怎样萌芽、生长直至战胜企图压制、控制、摧残乃至毁灭她的对立文化现象的，恰如一齣又一齣接连不断的活报剧，在人类思维进化的大舞台上有声有色地上演。并且不管经过多少次的艰难曲折，最终都是以先进文化的大获全胜而告终。但是，当人类秉持这大获全胜的先进文化开始编织新的文化关系时，他们会发现，这种凝固了其前文化嬗变精华的文化，“又往往成为另一种更高程度人的自由发展的桎梏。文化需要不断地发展和演进，从而使人的自由向更高的文明阶段攀升”。^①只要人类尚能够继续生存延续，这种“告终”都不会是真正意义上的结局，只能是阶段性的结束，并且成为下一轮纠结扭动撕扯争斗直至发生嬗变的起点。

这就是本文主张的、文化组合进程论的核心观念。而《易经》，正是华夏先人在某个发展阶段（并且是一个非常重要的发展阶段）上的终点兼起点文化现象。

文化组合方式论

在目前的学术界，关于人类文化组合的研究是从文化的传承演变视角切入的。据此，我们所探讨的组合概念被表述成这样（在三种表述方式的介绍段落中，括号内是本书作者所加的评述文字）：

一是进化说。认为文化的发展是有阶段性的，其中每个阶段既是过去阶段的产物，又在未来阶段中起一定作用（文化发展的阶段成果已经不是文化本体，而是累积结晶和嬗变枢纽，其中存在大

^① 刘建军. 西方文学的人文景观 [M]. 长春: 吉林人民出版社, 2003. P8.

量的信息缺失。不能把某一阶段的文化固化形态认为是一种文化的整体)。在文化进化理论中又存在着两种学说:把人类文化看作一个整体的单线进化说(这无疑是形而上学的思维模式)和将人类文化分为若干平行的个体的多线进化说(这是反组合论的学说,并不符合人类文化发展的实际情况)。它强调文化发展的历时形态,它认为人类文化都是从较早的(这是废话)、较简单的(复杂和简单永远相比较而存在,况且,有时候“较早的”反而更复杂,人类在发展过程中的一个重要心理特征在这里被忽视了,这就是“趋简”,比如《周易》“大衍章”的筮法和金钱卦的筮法相比。这是本书的重要内容之一。另外像中华礼乐文化中繁文缛节的简化等)、较粗陋的(这也是一个武断的下概念方法。我们今天失传的古代工艺,数不胜数。)阶段逐渐发展来的。

二是播化说。认为文化发展是通过人类的各种交往实现的,比如商业流通、人口迁徙、侵略征服等(这种说法自然有很深的为经济、政治、军事扩张游说的嫌疑)。其理论根据是人类在存续过程中面临相同的自然环境因而需要大致相同的应付自然环境变化的能力(这意思是说,萨哈拉沙漠和绍兴水乡、赤道地区和加拿大北部以及冰岛北欧等等,在自然环境方面可以同日而语;埃塞厄比亚人和爱斯基摩人、沙特阿拉伯人和芬兰人等等在应付环境变化的能力方面大致相同。我们作这样近于挖苦的排比并非立意出语讽刺,而是给出极端的例子让大家认知这种理论的矛盾)。因此尽管人类分布在各个不同的地区,也可以创造出相似的文化(这种相似的成因,只能从人类基本需要的相似出发。比如获取生活资料需要狩猎工具弓箭之类,加工生活资料需要砍伐工具斧头之类,加工食品需要切割工具刀锯之类等)。而且人类的各种交往又是经常发生的。况且,比起发明创造来,模仿毕竟要容易得多(发明创造是文化,模仿是对文化的复制,本身不属于理论意义上的文化现象)。这种学说还提出“文化圈”理论和“中枢指向”(Central Direction)等文化学概念(中枢指向学说用于某政体范围内,有行政

力量推动形成的渗透压，不属于严格意义上的文化传承演变范畴。而且，非主流文化对世俗文化的妖娆取媚所达到的认同效果，又往往使得主流文化相形见绌，比如方言土语扩大流行渠道的文化多样性招摇、超女风暴与主流三门四类歌手大赛等等；文化圈的划分本来就是一个流动不居的历时现象，其稳固性的严重缺乏造成的尴尬至今还在困扰着人们，比如苏联乃至东欧文化圈的分崩离析、汉文化圈中的去中国化现象：日语外来词的片假名化，韩国首都的更名等。更何况，就是同一文化圈的学者们坐在一起，如果只是强调播化的渗透压、津津乐道于中枢指向，也会遭到诸如反向压强、反作用力、互相影响等必然出现的来自非中枢地区学者的反唇相讥，这是作者本人多次亲历的现象）。这种学说还将同一文化圈内的文化区分为两类：“母文明”和“子文明”（这种划分，二战时期衍生了“轴心国”这样臭名昭著的怪胎；上世纪90年代又成为贬低伊斯兰文化、藐视儒家文化、鼓吹西方文化中心论的亨廷顿学说的蓝本。即使这种现象不是母子文明划分本身的错，那么把文化划分为老子文化和儿子文化，这本身就包含着浓重的不平等因素）。

三是涵化说。这种观点认为，外来文化在和本地区原有文化接触之后，势必（？）引发本地区原有文化的抵制，两种文化经过冲突，会生成一种两种文化都不是的新文化（新文化如果是这样生成的，那么对新文化的评判就成了问题，因为这明显是借助生物学理论来匡范文化嬗变现象。这里将出现起码两个悖论：如果新文化集中了外来和原有文化的优点，是一个涉外婚姻形成的优生优育的“花朵”型文化，那么它本身和外来、原有文化的关系血浓于水也就是说将永远是两种文化之间的纽带。那么这两种文化的冲突如果是一对不可调和的矛盾，比如西方的异教徒仇视，将给其作为新文化的“子女”带来的是什么？肯定是无休止的痛苦并且永远不会在文化的彻底更新方面有所作为；而如果这新文化是一个残障儿童，其结果的严重性更是不言自明了）。这种观点还认为：一个完整的“涵化”过程“必须经历文化传播、文化冲突、文化融合和

文化更新四个大的阶段”（这所谓四大阶段是四个互相包含的概念，互相包含的东西不能划分阶段是常识）。^①

需要说明的是，以上供评述的内容是国内学者对世界文化学领域文化组合学说的综述，本书对某些观点的批评，不是针对综述者而发的。但是在原书中对这些观点的附和乃至为某些观点张目时举的一些不通情理的例子尤其是对中国古代文化史上某些现象的侵夺歪曲，则要由综述者负浅薄为学之责了。

其实，文化组合在方式上可以分为两类五种：第一类是参与组合的文化现象，其组合方式有融合型、淹没型、压制型三种形态；第二类是拒绝组合的文化现象，在组合方式上可分为主体彻底消亡（或僵化、死亡）和形成超稳定结构两种形态。下面分头予以阐释。

融合型。这是文化组合的主要方式，也是人类文化发展的主要流向。世界上多部族民族的形成，大都是经历着这种文化组合方式。这种组合方式又根据两种（或两种以上）文化的亲缘关系，分为远缘杂交和种内杂交两种情况。远缘杂交在人类文化史上声名赫赫，伊斯兰教的崛起是这种文化组合现象的宁馨儿。而种内杂交的伟大成果，便是中国儒家文化的伦理——价值体系的形成。在文化的种内杂交中相当普遍地存在一种文化现象，这就是一种文化现象压倒、吞并、熔化（不是融化）另一种文化现象，类似于生物学的“米亚德现象”那样，而中国儒家伦理——价值体系的形成没有走这条路，而是走的融合的康庄大道。在中国思想史上，荀子是一个集大成型的学者，他关于文化融合的理论也具有集大成的气度、品位与价值。比如他说：“后王之成（定型、制定）名者，刑（法）名从商，爵（位）名从周，文（化，此指文饰、礼节、仪式等）名从《礼》。（凌）散名（称）之加（固定、附着）于万物

^① 上海古籍出版社。中国文化史三百题 [M]。上海：上海古籍出版社，1987。P5-7。

者，则从诸夏（中原主体民族）之成（约定俗成之习）俗；曲期（边鄙地区）远方异俗之乡，则因之（依原来的名称）而为通（畅通交流渠道）”（《荀子·正名》）。如果说孔子的人乡问俗、孟子的人乡随俗还只是学者文化底蕴使然的个人行为的话，那么在这里，荀子是为“后王”制定的治国大政方针，是具有法律效应的国家行为的规定性学说。不管荀子本人是否曾经预见，他的这一学说竟然成为了中华民族各统治集团在处理民族多元文化关系时共同遵守的政治守则之一。

淹没型。这种现象主要出现在品位、价值落差大的两种文化之间。比如中国中原政权的唐武则天时期至五代前期，有一个存在于东北地区的少数民族政权，号称“渤海国”。就是因为太醉心于当时如日中天的盛唐文化，从政治体制典章制度文化习俗饮食起居等等各个方面全方位模仿中原文化，从而彻底放弃了自己民族的几乎所有东西，形成一种历史上少见的拷贝文化形态。正因为如此，该政体（所谓“国家”实际是中原政权的羁縻州）灭亡之后，“国民”散居各处均被视为“汉人”或者被新的统治者与汉人比照管理。这个民族本来是我国东北地区某些少数民族祖先融合之后形成的共同体，反而因为亡“国”之后的彻底汉化，其（渤海国）主体民族的族属问题反而成为其子孙后代的一笔糊涂账。而根据作为当时主流文化的汉文典籍记载，这个民族在立“国”之前，是有特点鲜明的文化秉持存在的，其变化轨迹在史书《渤海国志·十四》中有大略记载：

其父母……若秋冬（死），以其尸捕貂，貂食其肉，多得之，……俗皆编发……贵壮而贱老……死者穿地埋之，以身衬土，无棺殓之具。……迨通于中朝，浸染唐风，习礼仪之节，重衣冠之制，而故俗不能尽保矣。

而到立“国”之后，就如同我们前面说到的，彻头彻尾地汉

化了。这就是我们所说的“淹没型”文化组合方式。另外像日本文化，很多他们自以为原汁原味的文化现象，其实是中国魏晋唐宋文化的遗存罢了。这也是他们走“淹没型”文化组合道路的结果。目前日本流行的“去中国化”风潮所伴随的，则是上世纪初开始的泛滥于非西方国家中“泛西方化”文化现象的翻版，其结果是永远不会摆脱日本人自己所说的：“われわれは歴史を持っていない。われわれの歴史は今から始まるのだ”（我们没有历史，我们的历史从现在开始而已）。^①之所以出现这种情况，是因为公元4世纪的中国和日本、公元6—9世纪的中原民族和东北亚少数民族、如今的日本和西方，在文化落差上太大造成的。

压制型。一种文化（不管是先进的还是落后的），利用文化内部需要之外的任何力量来完成对另一种文化的组合，这种组合就是我们所说的压制型组合。这种组合的生命力虽然不会长久，但总会形成一种历时的文化现象。我们不当对这种情况视而不见。在中国，最典型的是蒙古贵族在中原地区建立的政权——元朝。由于蒙古贵族终其统治全国时段坚持臭名昭著的民族歧视政策，所以从政府角度看，在中华民族文化发展史上几乎没有什么可以称道的建树。尽管成吉思汗及其后人窝阔台等曾经短暂统治过欧洲，但蒙古贵族这种狭隘民族主义蔓延的劣迹在欧洲也造成深远影响。比如素来以国际主义宽广胸怀对待民族文化的弗拉基米尔·伊里奇就说过这样尖酸刻薄的话：

譬如，一个从前严肃、现在也希望人们说他严肃的著作家，竟以蒙古统治的事实为例来说明20世纪在欧洲发生的某些事件，在这种情况下，我们能够说他只是在闹着玩吗？说他在进行政治欺骗是不是更正确些呢？蒙古的统

^① 吉田精一。近代の夜明け [A]。高等学校現代国語— [C]。東京：角川書店。1973。P58。

治，这是一个历史事实，这个事实毫无疑问是与民族问题有关的，正如 20 世纪的欧洲的许多事实也毫无疑问是与民族问题有关一样。但是恐怕只有被法国人称为“民族小丑”的少数人物，才会妄图以严肃认真自居，而且居然用蒙古统治这个“事实”说明 20 世纪的欧洲所发生的事件吧。^①

列宁的这种尖酸刻薄虽然不是针对蒙古民族（包括其贵族）而发的，但是从字里行间我们可以充分看出，欧洲人对蒙古贵族的统治“业绩”是如何的不以为然。究其根源，还是蒙古贵族秉持的“压制型”文化组合方针的短命和让人厌恶惹的祸。

以上是不管什么原因，选择了参与组合的文化现象，在组合过程中表现出来的三种形态。关于第二类，即拒绝组合的文化现象，在文化组合的大趋势中往往表现为彻底消亡（或僵化、死亡），或者在发展过程中通过种内杂交形成超稳定文化结构。关于种内杂交，我们在上文曾经指出：在文化的种内杂交过程中相当普遍地存在一种文化组合形态，这就是一种文化现象压倒、吞并、熔化（不是融化）另一种文化现象，类似于生物学的“米亚德现象”那样，这种现象在人类文化发展史上最典型的蓝本是北美文化和澳洲文化。在那里，虽然也充分留有印第安文化和澳洲土著文化的生存空间，但是这种空间类似于医疗机构的高压仓、食品流通储藏领域的冷藏库、超级市场货架中的保鲜柜。这种被保留的文化（注意，这里必须强调：不是人种）几乎没有任何再生能力，这种文化在整个社会空间中几乎没有任何荣誉感。比如某种级别重点保护的珍稀动物、特别富足阶层豢养的宠物吧，再不珍稀、不被社会宠爱的人类也不肯去充当。我们不能说这种保留文化是北美、澳洲文化的组合成分之一，而只能说它们是彻底被边缘化了的“活化石”性

^① 列宁. 列宁全集·23 卷 [M] 北京：人民出版社 1978（P279）

质的文化。正是因了这种主流文化的需要，正因为它的化石化存续形态，所以它才呈现为“超稳定结构”的组合形态。这种情况的出现一方面有主流文化对这种化石文化组合需求的阻隔问题，另一方面也有这种文化本身的逐渐固化拒绝组合问题。近年来学术界有人认为华夏文化是“超稳定结构”文化，是故意标新立异、危言耸听的错误的说法。关于这个问题，我们将放在本书后面的章节中展开专门讨论。

关于因拒绝组合而消亡（或僵化、死亡）的文化，是文化发展过程中的内部原因使然，世界上很多濒危文化现象的出现，就是因为地理、政治、宗教及其他原因造成的文化组合受阻造成的。比如作为古人类四大文明之一的古埃及文化，就是在人类文化发展的长河中拒绝以任何方式组合而成为文化木乃伊的。今年（2006）的开罗电影节上，令埃及首都公民欣喜若狂的，不是电影节在开罗举行说明自己民族文化被世人重视，而是对欧洲和印度电影司空见惯的时候，突然看到这么多中国电影（以中国电影为放映主体，是电影节主办者对中国电影百年的纪念式尊重，而非中国电影真正超过了欧美、印度电影）。退一步说，就是今天的埃及文化吧，也决不是金字塔时代的法老文化，而是我们前面提到过的，通过远缘杂交形成的伊斯兰文化。

第三节 文化组合论（下）

本节在承上节讨论全人类（世界的当然包括中国）的“文化组合进程”、“文化组合方式”的基础上，通过对“文化组合结果”的讨论，进一步展开以《易经》文本为转折点的、中国文化组合形态的讨论。

文化组合结果论

我们在本章第一节讨论文化的定义问题时，曾经指出过一个令人困惑的现象，这就是关于文化的定义为什么这么难？比如常见的

关于文化的定义起码有如下这些：①“文化是一个复杂的总体，包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗，以及人类在社会里所得一切的能力与习惯〔‘总体’就是一种‘全称组合’，所以后面有‘一切’的概括〕”（〔英〕泰勒。本段下文中给文化下定义者姓名从略。〔 〕号中是本书作者述评，本段下文同）；②“有理性的实体〔就是说，只要不是‘感性’的就属于文化之列。注意，‘实体’一定是组合的产物。从物理学上讲，再微小的实体都是一种组合体〕”；③“理想的类型〔理想是向往的组合体；类型是种类的组合〕”；④“社会的遗传〔这说法看来荒谬，其实也饱含聪明：社会是人类的基本组合方式，群体的遗传肯定是各种各样的组合〕”；⑤“行为方式的总和〔谁也不能否定，‘总和’是任何一种方式的组合〕”；⑥“工具和制度的造作〔工具是组合的产物，斧头有手柄和头部，舟车有各种部件，弓箭有弓和箭、弓有弦和背、箭有杆和簇……；制度是各种法规条例机构和运行机制的组合；造作是组合过程〕”；⑦“民族精神的体现〔要体现的是民族成员认知成果的组合〕”；⑧“人的能力的增长〔耳鼻口舌身、听觉嗅觉味觉触觉的组合，才是人的能力，不用增长，也要组合〕”；⑨“生活模式〔勤快与懒惰、节俭与奢侈、阴损与磊落、忧郁与旷达……单一生活方式，不能叫做模式。生活模式就是各种生活方式的组合〕”；⑩“意识形态 + 生活方式 + 精神的物化产品〔这是目前学术界最时髦的定义方式。这定义本身就是一种组合形态的表述〕”……

上面所引述的十种专家学者的说法（因为专家学院式表述往往下笔千言周详细密，为节省篇幅，引者对有的说法进行了概括），是当前世界上最通行的关于文化的定义方式。如果我们在阅读这些定义时，用小学生惯用的合并同类项的简单方法，像“〔 〕”号本书作者述评的那样，就可以得出一个显而易见的结论，这就是：文化是一种组合。由此我们还可以生发出一个想法：关于文化的定义之所以这样众说纷纭，主要是人们在观照文化现象

时,“横看成岭侧成峰,远近高低各不同”的视角挪移造成的。是否可以说,人们关于文化的各种定义,只不过是文化现象某种组合结果的表述?通过本章上节的讨论,我们可以肯定:认为文化的发展轨迹只是表现为“融合”一种方式,肯定是以偏概全的结论方法。那么,组合方式的多样是否会引发组合结果的多样呢?在本节中,我们就在上节关于文化组合进程、组合方式讨论的基础上,对文化组合的结果形态及其存续方式,展开换位探索,想必可以有所收获。当然在这种探索中必然要涉及作为文化组合结果的文本形态《易经》。在讨论这个问题时,我们分为多元文化与单元文化;主流文化和非主流文化两个角度来展开。

关于多元文化。

如果文化不是多元的,就没有主流文化与非主流文化的区别。翻检当今世界上比较成熟的文化类型,几乎没有一种不是多元文化形态的。多元文化便是某些支脉文化经过某种组合过程、采取某种组合方式形成的组合结果。中华民族的灿烂文化,是一种典型的多元文化形态。在上世纪90年代之前,龙的传人还没有受到北狼南犬传人们的挑战时,关于龙图腾的探索成为华夏学人的热点。在探索中我国现存古籍中关于龙的记载被充分发掘引申,衍生了很多说法。但是在诸多的研究成果中,却出现了一个令人困惑的现象:龙,到底产生在什么地方?

按照传统的说法,龙应当产生于西方。甲骨文记载:“龙来氏羌”,被认为正好印证《山海经》的:“伯夷(如果“伯夷父”不被看做是某一个人的名字的话,此人便应当是“伯夷之父”的儿子,不食周粟的叔齐之兄。是典型的西人,活动范围在西北周部族武王东征伐纣的必经之路上)父生西岳,西岳生先龙,先龙始生氏羌。”^①古代羌人生活在黄河上游,到秦汉之前也就是战国时期

^① 马学良等. 中国少数民族文学比较研究 [M]. 北京: 中央民族大学出版社, 1997. P199.

才开始大规模（作为部族集团）往东西南北迁徙。其东迁者成为华夏民族的重要组成部分之一。再加上传统文化中素来有三代传承而圣人出于周（制礼作乐的周公）、礼乐文化制度“从周”（孔子：郁郁乎文哉，吾从周）的历史事实，故而龙文化是周文化（《诗经》多见“龙旗阳阳”的场景描述）的代称特别符合人们的正统心理。其实这种说法是大有问题的。首先伯夷父即使不是商、周之际伯夷的父亲（这时图腾崇拜已经成为人们标识性模糊追忆，而不是产生图腾、组合图腾比如“龙”的时代），那伯夷父的孙子（西岳之子）“先龙”，也应当是人种（而不是神灵的龙种）传承的产物，在这里先龙和其父西岳一样，只能被看做部落首领的名称或者部族的名号之类。况且“龙来（自）氏羌”和“先龙是生氏羌”（如果先龙等于龙的话，其实先即祖先的意思）本来也不应当是一个意思：甲骨文说龙是氏羌的创造物，《山海经》说（先）龙是氏羌的老子。看来这些论说者在引用资料方面是存在问题的。

典籍中也有龙产生于南方的记载。比如《帝王世纪》中记载的炎帝便是女登与龙接触所生、和苍梧发生不少故事的尧也是其母（庆都）与赤龙合婚所生；《后汉书·西南夷传》记载哀劳夷妇人触沉木而怀孕，生哀劳祖先，因沉木和此妇人交媾后立即化为龙，所以该部族便以龙为图腾等等。

而关于龙产生于北方的记载除了《山海经》、《天问》等典籍所记载的“烛龙”之外，已经从出土文物中得到印证了，因为龙的原初形象，就是在山西的龙山文化和辽宁的红山文化中看到的。

龙也被认为产生于我国的东部地区，是东夷文化的产物。^①伏羲女娲的人首蛇身、雷神龙王的穴居习惯等，是龙形象产生的文化痕迹。闻一多在《伏羲考》中关于“风、虫、巳”的考证提供了文字学方面的根据，而《山海经·海外南经》“虫为蛇”条郝懿行

^① 李炳海. 部族文化与先秦文学 [M]. 北京: 高等教育出版社, 1995. P5-6, 86-96, 225.

注：“今东齐人亦呼蛇为虫也”的说法、《左传·昭公十七年》：“太昊以龙纪……”的说法等等，都是典籍提供的佐证。

其实，龙的产生是一个遍布华夏民族（当然包括融合之前的各个部族）活动范围的现象，东方的爬虫游蛇、南方的沉木蛙鱼（《山海经·海外南经》：“蛇号为鱼”）、西方的蜥蜴蜒蜒（这些形象涉及《易经》。本书将专门讨论）、^①北方从猪崇拜中衍生的猪龙^②等等，都是龙的原型。而只有这种情况的存在，才符合我们现在讨论的话题：龙形象的形成，是多元文化汇入主流文化的一种典型组合结果。关于龙的组合，宋代罗愿《尔雅翼·释鱼》（注意，龙在“鱼”之类中）所引汉王符的一段话（不见其所著《潜夫论》）是最有代表性的（引文中〔 〕内是引者的按语）：

龙有九似：角似鹿〔藏羚羊、蒙古黄羊等亦在此类〕，头似驼〔西北部族在“龙庭”供奉的，不会是驼头。牛头、马头等亦应在此列〕，眼似鬼〔不是死魂灵的凝聚物，而应当是春秋时我国西部“鬼方”的图腾。也有说马眼、牛眼的〕，项似蛇〔这应当是衣服领子的部位，可以理解为具有领（袖）的意思〕，腹似蜃〔小曰蛤，大曰蜃。蜃即蛤蜊。《国语·晋语九》：“雀入于海为蛤，雉入于淮为蜃”，说明其与鸟的关系〕，鳞似鱼〔通体有鳞，是服饰美学的主流意识，看出鱼图腾的重要性。所以有鱼龙、鲤鱼化龙等传说〕，爪似鹰〔东北少数民族的海东青，是狩猎民族的崇拜物〕，掌似虎〔长江上游四川一带原初居民为虎图腾、三代时期虎标识部落经常出现在战场上〕，耳似牛。

① 吕书宝. 满眼风物入卜书 [M]. 北京: 民族出版社, 2005. P78-82.

② 李立. 文化整合与先秦自然神话演变 [M]. 昆明: 云南人民出版社, 2002. P99-120.

这些表面看来毫无关系的动物结合在一起，完成了一个民族主体文化的奇妙组合。在中华文化史上与龙的组合大致相同的，还有凤的组合：

〔凤〕，神鸟也。天老〔汉代经师〕曰：凤之象也，鸿前麤〔麟〕后，蛇颈鱼尾，鹳颡鸳思〔腮〕，龙文虎背，燕颌鸡喙，五色备举（全也）。出于东方君子之国，翱翔四海之外，过昆仑，饮砥柱（和昆仑一样，是山名），濯羽弱水〔连羽毛都不能漂浮，只有凤可沐浴其中〕，莫〔暮〕宿风穴〔作为鸟类，竟然和虫蛇蜥蜴一样穴居，猪在人类“陶覆陶穴”（《诗经·大雅·绵》）时代也是穴居，而且居住在地穴的中央，即通风“天窗”中雷的下面。居住风穴应当与风姓有关，比如大禹是风姓，“禹”字内部又有虫的痕迹，这样风和虫就联系起来〕。见〔现，即出现〕则天下大安宁。

此说见于东汉许慎的《说文解字》，另外在《韩诗外传·卷八》中也有大体类似的记载。在这里有两个问题还需要进一步强调：一是凤鸟和龙一样也是各种动物组合的结果，这无疑是人类文化发展历程的折射；二是通过穴居（穴居是人类最初的居住方式已经被考古成果证明）联系起来的虫鸟互幻，一直发展到中国太阳崇拜的两个重要物象：三是鸟主日和龙车载日。到神话转化为人话即历史的传说时代，便留下风姓夏禹的虫迹和玄鸟生商的玫瑰色朦胧供后人沉迷了。文化组合的结果，就是有这般迷人的大局面。

我们在这里细致梳理关于龙凤文化的多元组合结果，是因为她充分展现了中国古代文化的多元性质，体现了文化种内融合的意义，凸显了民族融合在文化组合中的作用。另一方面，正是这种多元组合，形成了中国传统文化的特点。

这是在古典典籍，确切说是见于汉文典籍、文献中记载的，关

于中华民族融合、文化组合结果的情况。

从传统观点切入,我们只能在文献古籍中寻找材料,而这些材料也确实表明了:龙凤文化充分展现了中国古代文化的多元性质。但是,这只能说是在汉唐盛世华夏主体民族形成之前的文化形态。在中国民族文化已经被初具规模发掘 20 多年(1980 年代开始)后的今天,我们决不能单用这些材料来证明至今仍具有 50 多个民族的“中华民族”的多元文化状态。这就是我们前面提到的“文化种内融合”的现代意义。从秦始皇、汉武帝的借助强大政治经济军事实力的武力统一,到唐太宗、唐玄宗以强大军事、经济实力为背景的羁縻政策,再到蒙、满两个少数民族贵族掌控整个华夏政权,直至孙中山时代发自各民族共同利益的“五族共和”,中华民族的民族融合在文化组合中的作用一直没有停止其作用的发挥。而整整经历了两千年的民族融合牵引下的文化组合,被称之为华夏民族——中华民族的二次组合。只有在这二次组合中形成的文化,才真正具备了中华民族传统文化的各种特点。

从历时两千年的第二次大融合看,无论是因为战争失利或因为内部斗争归附汉族(在这种情况下应当称为“华夏族”,为防止造成和流行概念龃龉而权且这样用,其实,这是不尊重当时民族组合结果的称谓。下同)政权,比如汉武帝时代的部分匈奴内归;还是出于对汉族文化灿烂辉煌的主动(或者被动,但压力都是来自行为对象内部)折服而拥戴汉族政权,比如北方少数民族首领称唐玄宗为“天可汗”;还是在政治上掌控中央政权称孤道寡的同时,醉心汉族文化(比如南北朝拓跋魏)或者虽然努力保持自己民族的文化,却自觉(如满清)不自觉(如元蒙)地融入汉族文化之中的现象,都正如《周易》所说的那样,“殊途同归”而终于走上民族融合乃至文化组合的不归路。这种情况的出现,除了文化(政治、军事、经济原因无法解释所有民族融合现象)品位落差造成的渗透压之外,还有相同或者近似人种之间的“追忆共同体(Anamnestic [Anamnesis] Coreceptor [Co receptor])”意识在起作

用。

我们在这里抛开汉文典籍、文献，看看最终选择融入中华民族的少数民族口头文学中，这种同种同源民族之间的认同意识是多么强烈。比如纳西族史诗《崇班图》（纳西语：“人类迁徙的由来”音译，又名《创世纪》、《人类迁徙记》、《洪水滔天》、《丛蕊刘偶和天上的公主》）中说到：洪水灾难之后幸存的唯一人类忍利恩，经过千辛万苦和天神的女儿衬红褒白结合之后，生下了三个儿子。这三个儿子各说一种语言，生息繁衍成为现在藏族、纳西族和白族的祖先。看来语言的不同并不是同种人类追忆同宗关系的障碍——几个民族竟然是同胞兄弟。而阿昌族《遮帕麻和遮米麻》中的男女主人公结合之后，竟然生出九个民族。

既然是同宗同源的兄弟民族，那么，各民族之间的认同感应当是自然而然的。另一方面，如果说相同血统的纽带联系是各民族融合的基因元素的话，那么人类在求生存过程中共同的利益关系，又是这种融合的重要催动元素之一。保安族《三邻舍》的传说中，保安族、东乡族、土族三个民族原本是作为邻居的三户人家，每家的家人各有一件绝技：耳朵特别灵的叫做“风里耳”、眼睛特别尖且能透视山峰的叫做“穿山眼”、手特别巧的叫做“万能手”，他们的本领合起来可以战胜魔王的施虐，而听信挑拨分开后各自经历了难以抗拒的各种灾害折磨。三位当家人临死留下遗嘱，告诫子孙三家重归于好，于是三家日子又好过起来，竟然繁衍为三个兴旺发达人口济济的民族。

同源民族的融合固然要伴随部分民族特色的被整合乃至磨灭，但是其主要特征却不会也不应该消失，比如像保安族《三邻舍》传说中每个家族的特异功能，就必须作为融合体的共同财富而保留传承。这是借助文学手段而使得表象浅显的大道理。而经过洗礼被保留下来的文化因子，也必须具备浸润型组合认同的生命力。比如作为中华民族第一次大融合中主流组合结果的《易经》，其中的“九五”爻位所具有的神秘尊贵，就在少数民族文化、文学中随处

被显现出来。华南的布依族有一部长诗，叫做《十二层天·十二层海》。在十二层天中的第五层：“有天兵在把门/有天将来阻拦/他们拿起大刀/他们举起铁鞭/不准谁靠近/不准谁推门”，之所以这样壁垒森严，是因为这里居住着“九五至尊”的天帝。这里的“五”和爻位之“五”的尊贵，不是茫然昏昧的巧合。

再比如，九首蚩尤本来是上古时期的南方神祇，并且被后代的主流文化认定为不安分守己的恶势力代表。但是直至1940年代仍然没有进入主流文化范畴、偏居中国最北端的鄂伦春族心目中的恶魔“盖满”，竟然也是九个脑袋的怪物（《嘎仙洞和窟窿山的传说》）。这种大幅度跨时空的形象类似，恐怕不能用偶合文化现象来解说。而傣族把埋葬亡人的森林叫做“龙林”（傣族民间故事《小木匠》），这种对灵魂归宿地的称谓，也应当和我们在本节前面所涉及的龙凤文化现象具有内在联系。再比如对于狐狸的审美情结，我们在《易经》中可以看到“小狐汔济，濡其尾”的出于满心欣赏的关注，也可以在《诗经》中看到“雄狐绥绥”的由衷赞赏。这些观念的后世变化广为人知姑置勿论，和这种观念接轨的少数民族文学却随处可见。比如塔吉克族幻想故事《狐狸与看磨坊的人》中，那偷吃穷人热赫穆口粮“馕”的狐狸，虽然开始登场并没有超出其偷嘴吃的天性，但是在整个故事中这小狐狸不但帮这穷汉“脱贫致富”，还帮助他迎娶了美貌公主，并且在死后还变化成金狐狸，成全了热赫穆为讨好国王岳父而送高品位（因为国王在珍宝方面见多识广，口味太高）礼物的梦想。在这里，狐狸的聪明仗义无私奉献精神固然让人们瞠目结舌，而那作为人类的代表热赫穆却先是小气吝啬，为了一块“馕”轮起棍子要打狐狸，后是用狐狸的金身讨好国王，并且作为一个看磨坊的穷汉，竟然谎称这金狐狸是自己的“传家宝”。我们虽然不能用《聊斋志异》苦心营造的主题“牛鬼蛇神比那正人君子更可爱”来贬抑热赫穆，但我们说这位转运汉在和动物的交往中很不“仗义”，却是可以的。

当然问题还有另外一个方面，这就是融合中的认同观念固然是

主流思维方式，但是价值观的龃龉曾经长期存在、有些甚至延续到今日，也是不应当回避的事实。我们看阿拉伯神话，经常看到劫难洗劫之后的第一线生机往往是“墙上又爬满了苍蝇”。这里显现的人类对苍蝇的喜爱，虽然难以被生活在“蜂蝶纷纷过墙去，却疑春色在邻家”环境中的人们所理解，但是在我国西部民族中却屡见不鲜。比如乌孜别克族民间故事《使瞎父复明的姑娘》中的翩然王子，竟然在幻化为巨龙、黑神马的同时，两次幻化为苍蝇飞来飞去。这在玄鸟生商、百鸟朝凤、庄生梦蝶、梁祝化蝶（且不说1940年代之后的除四害时代）的中华文化氛围中，虽然显示的是不协调但却是客观的存在。

因了这个原因，所以有今天南犬北狼对中原龙凤文化的挑战。南犬即盘古（盘王）老先生在中华民族先祖中的地位，在龙凤文化精英的头脑中已经不是问题。比如从三国吴徐整《三五历纪》开始，到毛泽东的《论长征》历时将近两千年，是华夏主流文化没有受到挑战的时期，而“自从盘古开天地，三皇五帝到于今”已经成为中华民族的精英思维。但是关于狼先生，却因为争议多应当费一些口舌。在人们的观念中，狰狞丑恶、凶残不仁是狼家族的代名词，据说如果一个狼正常（疾病、衰老）或非正常（被猎人杀害、失足自然灾害等）死亡之后，狼群做的第二件事（第一件是围绕尸体转圈嗥叫）便是一哄而上将尸体撕扯得剩下一堆白骨。但是在哈萨克民间传说《狼姑娘》中，大灰狼的形象是为了女儿狼女的爱情舍身偷马穿针引线，领引狼姑娘钟情的杜拉克进入自己豪宅（山洞中金碧辉煌的宫殿，其实是狼窝）的慈父，白天披着狼皮的狼姑娘“美若天仙”，聪颖贤惠，在机智地消灭了好色的可汗之后，帮助杜拉克成为王国的可汗，造福整个王国。

如果说，这种异类婚姻型传说，还只是充满远古图腾崇拜遗韵的玫瑰色朦胧追忆，还只是蒲松龄《聊斋志异》之类故事的先声的话，那么对下面这一则新华社电讯稿的解读，就费人思量了：

与狼群相处几年后，罗勇（2001年6月四川农业大学本科毕业，所学专业为“野生动物保护”）对狼的习性逐渐了如指掌。狼最大的特点就是集体意识强烈，没有任何哺乳动物比它们更重家庭感情。它们的意志非常坚强，它们的生存能力也极强，环境的细微变化就能引起它们的高度警惕。……^①

后面省略的内容不是说狼除了这些优点之外还有什么不好，而是说狼在取得信任之后和人的和谐相处——甚至和谐到“引吭随调”追随罗勇吉他伴唱的《我是一匹来自北方的狼》。

当然，在这种文化氛围中，刚健的中国龙也有“为情所困”乃至走麦城的遭遇便不奇怪了。海南黎族有民间故事叫做《尔尉》的，说的是尔尉姑娘和藏在石板下（看这存身地点，更像一条蛇。蛇是龙的一种现身方式，我们在本书中将多次提到）的小龙相恋，结果那小龙被尔尉的势利嫂子诱骗砍伤。而这一则故事也没有表现出小龙起死回生“内功疗伤”化腐朽为神奇的各种超常本领，最终以小龙死亡、尔尉自杀殉情而告终。这里无疑是文化禀赋的差异造成的神怪超人能力的缺失。另一方面，正如在汉文典籍中经常看到的操刀的低素质的文人们，经常涂抹一些轻视、蔑视甚至侮辱、谩骂少数民族风俗习惯、宗教信仰、言语行事的文字一样，在民间口头文学中也经常看到和汉文文献古籍记载齟齬的传说故事。这些故事虽然在当时由于创作主体的边缘化未能登上大雅之堂，但是它却以顽强的生命力世代传承于相当广泛的范围里，像一座搅动白云的“口碑”，时时俾倪汗青正史用滑稽挑战貌似庄严的庄严。比如诸葛亮“七擒孟获”的故事，无论是正史《三国志·蜀志》也好，作为经典名著的小说《三国演义》也好，恐怕都没有下面这样的记

^① 周衡义等。罗勇：与狼共舞的年轻人。[N]。成都。文摘周报。2005/8/23 第三版。据新华社。

载:

孟获是彝族的头人,他带领彝族父老奋斗了47年,刚刚建成昆明城官兵就杀来了。

孟获带着大家同官兵打仗。官兵人多势众,孟获被杀死了,并丢在荒山野外。但一到晚上星星出齐时,他又活转回来,第二天照样领着大家去打仗。这样几经反复,官兵对他也没有办法。谁知孟获的小老婆向官兵透露了孟获不会死的秘密,后来孟获被杀,便挖出他的心放在火上烤干,孟获再也没有活转过来。孟获造昆明城用了47年,但只管了47天。

——彝族《孟获的传说》^①

这故事应当说是对七擒孟获的传说有意的曲解。这难道不应当引发我们津津乐道主体民族征服叛乱平定边疆丰功伟绩的同时,也对这些民族的自尊心予以重视吗?少数民族这种故意和历史事实(正史记载)唱反调的另一个重要原因,便是封建统治者上层的出于功利目的的“以夷制夷”之类臭名昭著政策的推行,以及地方官吏的低素质造成的。这有正史为证。

《后汉书·南蛮西南夷列传》载:

夜郎者,初有女子浣于邛水,有三节大竹流入足间,闻其中有号声,剖竹视之,得一男儿,归而养之。及长,有才武,自立为夜郎侯,以竹为姓。武帝元鼎六年,平南夷,为牂柯郡,夜郎侯迎降,天子赐其王印绶。后遂杀之。夷獠咸以竹王非血气所生,甚重之,求为立后。牂柯

^① 马学良等. 中国少数民族文学史·上[M]. 北京:中央民族学院出版社, 1992. P258.

太守吴霸以闻，天子乃封其三子为侯。死，配食其父。今夜郎县有竹王三郎神是也。

关于这竹王被杀的事件，还记载于《华阳国志》等汉文文献中，我们从记载中找不出竹王任何图谋不轨的记录，就这样在箬食壶浆“迎降”王师之后，莫名其妙地被杀害了。相反关于“夷獠”（獠应为“僚”，即地方士绅首领闻人官员等的统称）对竹王夜郎侯“甚重之”的原因——发挥其神异功能为家乡人民做好事倒是多有记载，比如“捐破竹于野，成竹林，今王祠竹林是也”（《华阳国志·南中志》）；“王尝从人止大石上，命作羹，从者曰无水，王以剑击石出水，今竹王水是也”（同前）。这样一个神异雍容挥斥方酋的君王，在当地、本族人们心目中的地位是可想而知的。尽管竹王不容于最高封建统治当局，但是他的故事长期流传于布依、壮族人民中间的事实，充分反映了少数民族对封建帝王利用、玩弄民族情感的功利民族政策的不满。而前面提到的孟获，在布依族的传说中，就是在经过七擒七纵的情感摩挲和诸葛亮成为好友之后，竟然因为和一个残暴乖戾胡作非为的蜀汉边将发生争执矛盾，被该边将诱杀的。且不说该混蛋边将如何对诸葛孔明交待，现在每逢六月廿四日（孟获被杀纪念日，现在三月三至清明节之间也有吃的，是节日信息量的泛化）布依、壮、侗等民族吃的五色饭，就是为了纪念孟获的不幸遭遇的（布依族《花米饭》）。

组合是文化进步的必经之路，组合进程必定是曲折的、组合方式也许是诡谲多变的，但是组合结果却是踏实凝重的，说它是结晶态也好，说它是化石化也好，都不算过分。这组合结果就像一座流芳万世的“方尖碑”永远记录着在民族融合、文化组合的过程中，所发生的水乳交融和摩擦齟齬乃至捐弃吸收甚至流血牺牲，供后人瞻仰。因此，每个人尤其是掌控融合交流方向的统治者之各种作为的被记录，是公正无私的：或者被镌刻成五彩云霞展素馨于功德碑，或者被斩削为腥风血雨挂丑陋于耻辱柱。

在讨论过文化组合结果的文献记录形态和民间、口头传承形态之后，为收束组合论的结点，我们必须谈一谈关于主流文化话题。

文化组合的结果自然应当显现为主流文化，这是文化存续（不是存在）方式的常态。在目前的文化学领域内，对主流文化的概念存在很多有意或者无意的误解，这是我们讨论文化组合结果这一话题时必须给予澄清或者说修正的。比如主流文化是先进文化、而非主流文化是落后文化；主流文化是正统文化、而非主流文化是附属文化；主流文化是成熟文化、而非主流文化是荒蛮文化等等。这些观点的片面性（不客气的话可以叫做观念浅薄或庸陋无知）是显而易见的。

比如，现代著名相声大师马三立先生有一个著名的相声段子叫做《逗你玩》，我们无从知道马先生这个段子的创作是否受到民间文学的影响（其实严格说来相声是标准的民间文学形式之一），起码熟悉少数民族民间文学的人在听到这个相声时就会联想起普米族机智人物故事（阿凡提故事一类的民间传说故事）《哄你》。只不过《逗你玩》是无知孩童受了小偷的愚弄无意识地欺骗了妈妈，而这《哄你》则是机智奴隶故意把偷牛群穷人的名字叫做“哄你”，来涮奴隶主罢了。现在我们要说的是，马先生这作为主流文化菁华进入戏曲院校教材的名段子，和1980年之前还流传在西南少数民族地区的机智故事，无论是从思想性还是艺术性、乃至从产生年代（后者起码产生于唐宋之前）来看，哪一个更应当算是主流文化？而它们的知名度却是相差这样悬殊。

翻检所谓主流文化的典籍文献，我们处处可以看到所谓非主流文化登上大雅之堂的痕迹：《氓》因为被选入《诗经》成为中华宝典“五经”之一的重要（起码是不可分割）组成部分；《孔雀东南飞》因为乐府的传唱成为正宗主流文学文献不可缺少的“双璧”式作品，其实它们所反映的重要主题之一就是女孩在娘家的财产继承权问题，魏晋之后尤其是宋明妇女地位急剧下降之后，已经被摒弃于人们的视野之外，对这个主题的传承倒是唐宋时期开始在黔东

南苗族地区流传的《兄妹歌》等。而在主流文化范畴内的盘古、彭祖、伏羲等形象被符号化、概念化之后，作为神祇被僵化处理的他们倒是鲜活存在于少数民族传世歌谣当中，比如瑶族《盘王歌》当中的《彭祖歌》、《鲁班歌》、《伏羲小娘歌》等，这些神话人物都是活灵活现的与民同乐的“跳盘王”角色之一。这不当说是文学的幸事吗？

如果说上面关于主流文化和非主流文化的档次评判，在区分标准方面还存在问题的话，那就是书面文化和口头文化的区别本身就是一种评判：如果档次高，为什么没有被书面记载下来？传世宝典，要是“典”籍才谈得上“宝”、才具备“传世”的条件。这种说法本身没有问题，被记录收藏是一种文化、文学现象价值评判重要标准之一，如果否认这一点，就无法理解《金瓶梅》的成书与流传，无法解说《一只绣花鞋》、《梅花档案》的从手抄本到搬上荧屏，无法解释《天安门诗抄》的结集出版……。但是我们也应注意到，正是由于文化品位评判话语权掌控者的作用，才使得这些文化、文学瑰宝得见天日。经历了那样曲折离奇甚至血雨腥风的过程，在这个过程中，见天日的早晚不当作为价值评判的唯一标准，也是不容否认的事实。

比如已经在公元八、九世纪^①被藏族史书《巴协》记录在案的《那囊妃与金城公主夺子》的情节，那亲生母亲因为心疼骨肉而放弃抢夺的情节也曾经见于后世的宋、明判案高手包公、狄仁杰的故事中，而后者早已经堂堂正正地端坐在主流文学元明说唱叙事文学的宝座上，前者却一直蜷曲在少人问津的《藏族文学史》中。我们且将情节创造的“知识产权”放置不论，起码应当说，这种基于心理科学的文学表现方法，应当是藏族同胞较早使用的吧？就因

^① 《巴协》一名《巴赛囊之说》，巴·赛囊是八世纪藏王赤松德赞的大臣，该书为其所著，故成书应在八、九世纪之间。有学者认为该书出自生活在11世纪的布敦·尊珠雍仲之手，因史籍未见支持这一说法的记载，况且和本书要论述的宋、明文化现象在时段上不冲突，故不从。

为地域、政治上的边缘化，巴·赛囊老先生的发明权一直没有得到尊重，这本是不应该发生的事情。

因此，我们对主流文化的判断，应当从另一个角度来思索：从历史过程看，往往是作为一种文化现象，如果被官方认可了，它就可以登堂入室进入主流民族视野成为国家的共同财富，比如秦始皇时期的秦国史籍和种树占卜之书、汉代的儒学著作特别是“五经”、唐宋的“七经”、“九经”、“十三经”，宋元明清的“四书五经”等等。这其中个别时段主流文化内部还有学派之争，比如汉代的今古文之争，还有对非主流文化的态度差异，比如秦始皇对非主流文化的禁锢（限于博士官可以藏非主流文化典籍）焚坑措施、汉代的罢黜百家、明清的文字狱；另一方面唐宋类书的编纂、明清的《永乐大典》、《古今图书集成》、《四库全书》（尤其是《四库全书》中的存目书）的编纂等等。

因了这个原因，只要进入官方认可的主流文化范畴，即使是对少女的“辗转反侧”、“寤寐思服”的《关雎》之乐，即使是筑造《新台》截娶儿媳的荒唐爬灰，也可以被至圣先师公然宣称为“一言以蔽之曰：思无邪”从而万代传唱于宫廷庙堂；即使是梅开二度的“枯杨生华”、“枯杨生稊”老夫娶少女、老妇嫁少男（《易·大过》），也被尊崇为华夏民族的精魂所钟成为招摇于世界的精神大纛。而其他没有被列入官方文化的在数量上超过主流文化千万倍、在质量上并不逊色甚至在某些方面远远超过主流文化的文化现象，则任其自生自灭随俗沉浮。这样看来，所谓主流非主流应当是政治视野内的概念，如果没有进入主流文化的文化、文学现象那么没有价值，历代就不会有采诗观民风的举措，也不会给非主流文化跻身庙堂提供那么多机会了。

说到这里，我们可以进入文化组合结果论的收束阶段了，这个收束就是本书要讨论的《易经》这本传世名典的登场：《易经》，正是华夏先人在某个文化发展阶段（并且是一个非常重要的发展阶段，具体说，是在礼文化诞生前夜）的终点兼起点文化现象。

从我们已知的元谋猿人开始到夏商文明，华夏文化结晶成《易经》，而这本河图洛书为蓝本的天书，又成为周公制礼作乐、诞生诸子百家的渊藪，这本身就是一个无比奇妙谲幻的文化现象，难道不值得我们深入探讨吗？

当然在展开这个问题之前，我们还必须就文化价值、文化应用（包括文化的实用功能和思维功能）等问题，进行必要的探讨。

第四节 文化价值〔品位〕论

对一种文化（特别是某种具有特色的民族文化）的品位认定，是文化价值判断的直接结果。而对于文化的价值判断，又是一个自从人类意识到价值追求以来必须时刻面临的问题。《易经》是我们民族文化构成的脊髓，《易经》的文化品位从根本上决定中华民族文化品位的档次。这个赫然摆放在充分论证之前的结论如果能引发人们的怀疑和不满，则是本节论述主题的价值所在。

按照中国传世典籍《庄子》的描绘，人类曾经历过被称为“至德之世”的所谓“天放”时期：

其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥……同与禽兽居，族与万物并……

——《庄子·外篇·马蹄》

一般文化学者认为这是人类没有价值追求的时代，因此是不会有价值观念的。其根据除了上述引文之外，可能还必须加上也是该篇中庄子说的：“夫赫胥氏之时，民：居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游。”当然也有人不同意这种观点，认为没有追求便是最高的追求，比如我们现在追求人与自然的和谐，国际通用词汇叫做“可持续发展”的，便和庄子所说的“至德之世”、

“赫胥氏之时”的价值追求没什么两样。如此看来，这填填颠颠的含哺而熙，鼓腹而游，不能说不算是一种最高的价值追求境界。想想看，如果人和其他动物（人之外的禽兽）真能够相处到庄子所说的那样，我们前文引用的“与狼共舞”的大学生就不算是可以供人炒作的新闻人物了。对于这个有关文化“价值”的“价值判断”，要讨论的问题真可谓千丝万缕光怪陆离，我们可以留给哲学家去继续讨论。

我们在本节要讨论的是涉及文化组合结果的价值——品位评判的三个问题：从文化的美学价值来看，这种组合结果是人类某个生存阶段自觉或不自觉审美的顶级层次，其外在表现是原初宗教形态；从文化的行为价值来看，人们总是自觉不自觉地在特定文化结构（结果的唯一存在方式）的影响下，通过心理定位的挪移构筑道德底线，其外在表现是行为心理定位的调整；从文化的文学价值来看（这当然要在人类自我意识充分发展、有所谓“文学的自觉时代”相伴随），文化又是创作主体与创作成果欣赏者相互联接的纽带。可以看出，这正是文化价值伴随人类进步三个阶段足迹的、递进的三个层次。至于上面所引用的庄子的描述，如果本文说他还属于人类的非人类阶段（没有从动物中分离出来），恐怕要前获罪古人后得罪今人。而在讨论文化价值的时候，我们必须涉及人类社会发史上文明与愚暗（用这个词汇代替“愚昧”，似乎更能够表现我们对天放无害浑浑噩噩“居不知所为，行不知所之”的先民的尊重）阶段的区分，即可以把人们发现自己和动物的区别（社会人类学家往往把这第一次区分描绘得那么偶然，比如无意间到清澈的溪水边喝水，照见自己的倩影之类）之前姑存勿论。况且，同样是我们的古人，也曾经把人类虽然能够用语言交流，但还不能将自己与禽兽区分之前的状态评价成这样：

鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？

——《礼记·曲礼上》

这自然也是一种价值评判。根据这种评判，我们完全可以将人类没有秩序观念的、庄子所描述的时代从文化价值观念的讨论中剔除出去，而不必冒开罪古人得罪后人之大不讳。这就是说，如果能够在讨论文化价值的时候既不冒犯古人也不影响任何关于文化价值的表述，何乐而不为？下面我们从上述的三个层面来展开论述。

一、文化的美学价值：审美的顶级层次

人类的远古时期是否存在审美观念？换句话说，人类的审美观念是什么时候形成的？诚然，在人类刚学会遮羞本领的时候，女人就已经在自己的颈项上佩戴了项链，但是这项链可以理解为原初宗教的一种标志，是信仰的徽章、是鬼神（应当是祖先和接受她们祭祀的各路神仙）佑护对象的标识。但是，这种徽章、标识是否具有审美因子？

如果用哲学、人类学、心理学眼光看问题，人类的本质及其价值确实不在于他们的自然属性也就是血肉之躯。即便在今天人类文化高度发达的时代，很多支配血肉之躯的功能仍属于本能范畴的能力，比如眨眼、吞咽等等就是这样，遇到过度寒冷不管文化层次高低都会瑟瑟发抖；遇到骄阳烘烤不管是伟人还是挑夫都会汗流浹背……但是，人类在刚刚从动物中分离出来的时候，所面临的第一个问题不是哲学而是审美。这种审美虽然和后代的审美层次不同，但是本质则决没有什么区别，我们可以称之为原初审美观念。我们无法否定这种审美观念的价值属性。

人类的审美观念是随着人类的意识（包括潜意识、下意识、初级意识和意识形态）的出现俱来的。如果我们认为原初审美和后代乃至今人的审美难以区分对待（比如端正妩媚的五官、窈窕妩媚的身材之于美女像商周的妲己、褒姒、骊姬、西施之类等等）的话，那么我们完全可以从上古人类的“审丑”观念中轻而易举

地找到这种区别。北美印第安人的奥吉布瓦方言中有一个在人类发展史上振聋发聩的词汇 *ot oteman*，这就是我们今天经常碰到的常用词汇“图腾”。作为万物灵长、自以为美轮美奂超越进而主宰各种“丑类”的人，他们在追述自己的起源时往往津津乐道于自己日常生活中不屑一顾的“丑类”。如果说“猿猴”作为人类的祖先是科学结论并且科学不容雕饰因而无所谓审美的话，那么中华主体民族炎黄子孙自认为是“龙的传人”（《三皇本纪》：“炎帝神农氏，姜姓，其母女登，有乔氏女，少典之妃，感神龙而生炎帝”；而黄帝是黄龙的化身或者后代的说法在古籍中亦俯拾皆是）、西北各族如前文所说自认为是“狼女的后代”；东北少数民族比如称狗熊为“合克”（公熊，意为“父辈中最尊贵者”）“恶我”（母熊，意为“母辈中最尊贵者”）的鄂温克族自认为先民出自失足猎人和母熊的结合；南方少数民族苗瑶畲壮侗等把犬（盘瓠、盘古）作为自己的先祖等等。在这里，龙的所谓刚健飞扬横空出世并不能掩饰其牛头马面鬼眼鹰爪鳞虫之躯的审丑元素，熊和犬的形象在当今人类的观念中也绝非靓丽娇美的审美范畴。而作为华夏主体民族的诸神，更是显示出综合性的审丑特色。比如根据汉文典籍记载，和人们生活经常发生关系的风神蜚廉鹿身、头如雀，有角而蛇尾；雨师屏翳皮肤黝黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇；旱神女魃长二三尺，袒身而目在顶上；周穆王曾经与之饮宴的昆仑神女西王母豹尾，虎齿而善啸，蓬发戴胜（簪）……所有这些，都不是可以用生产、战争等活动的需要（比如犬帮助先民狩猎等等）来解说的；而费尔巴哈“（古人往往）把一个自然对象在自己身上激起的那些感觉，直接看成是对象本身的情志。有益的、好的感觉和情绪是由自然的、有益的东西引起的；坏的、有害的感觉，……是由一个恶的东西，或者至少是由坏心、恶意、愤怒等状态下的自然引起的。因此人们不由自主地、不知不觉地——将自然的东西弄成

了一个心情的东西，弄成一个主观的、亦即人的东西……”^①（P458-459）之类的论述也不能给我们满意的回答。

不过我们倒是可以从费尔巴哈的论述中得到启发，这就是我们的目光应当从形式审美转换到深层审美，这当中就富含“审丑”观念。先让我们看看《庄子》中的高论（——后是篇名；〔 〕内是引者解说及述评）：

惠子谓庄子曰：“吾有大树，人谓之樗。其大本〔主干〕拥〔臃〕肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩。立之涂〔途〕，匠者不顾”。〔这是树木中的形体丑陋者〕……庄子曰：“……不夭斤斧〔不被砍伐〕，物无害者〔比如不被反刍动物啃食、不生虫子等等。〕……安所困苦哉”？〔这就是形体丑的价值所在。与之相近的是《人间世》中提到的“曲辕栢社树”、以及“仰而视其细枝，则拳（蜷）曲而不可以为栋梁；俯而视其大根，则轴解（从中间裂开）不可以为棺槨；舐（舐）其叶，则口烂而为（舌）伤；嗅之，则使人狂醒三日而不已”的生长在商之丘的“大木”等等〕

——《逍遥游》

支离疏者，颐隐于齐（脐），肩高于顶，会撮（髻）指天，五管（官）在上，两髀为肋（大腿和肋骨重叠）……上征武士，则支离攘臂于其间（不用逃跑混迹于征发者中而不会被选中）；上有大役，则支离以有常疾不受功；上与病者粟，则受三钟，与十束薪。〔这是从形体上看的“丑人”。朝廷征兵、征夫从来没有他的份，救济补

^① 费尔巴哈，费尔巴哈哲学著作选集〔M〕。北京：生活·读书·新知三联书店。1962。

助总不会被忘记，没有生命之忧而得以颐养天年。与之相近的，还有《德充符》中的兀者王骀、申徒嘉、叔山无趾等等]

——《人间世》

毛嫱、骊姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤……[这几位绝世美人，竟然会出现除了人之外没有回头率的尴尬。如果说鸟兽虫鱼不懂得审美，那么下面的引文就不会引发关于“审丑”的争论了。]

——《齐物论》

卫有恶〔晋·郭象注：“恶，丑也”；唐陆德明注：“恶，貌丑也”〕人焉，曰哀骀它。丈夫与之处者，思而不能去也；夫人见之，请与父母曰：“与人为妻，宁为夫子妾”者，数十而未止也。……寡人〔鲁哀公〕召而观之，果以恶骇天下。与寡人处，不至以月数，而寡人有意乎其为人也；不至乎期年，而寡人信之。国无宰，而寡人传国焉〔晋·郭象注：“委之以国政”。如果说那不能离开（去）的男人和甘心给他作妾的女人囿于见识鄙陋困于智商低下，因而审美神经有问题的话，那么作为一国之君的鲁哀公总不至于在审美方面有大问题吧？倒是这哀公先生道出了这哀骀它先生的价值所在：此君虽然“以恶骇天下”，但是在人格建树（为人）、诚信无贰（信之）方面值得信赖。这就是我们前面说的深层审美的“审丑”现象。]

——《德充符》

我们不能说上古人类的一切审美观念都表现为审丑方式，但是

起码我们可以得出这样的结论：在审美方面，古人要比现代人功利得多、现实得多，因而深刻不少。就像我们在《天方夜谭》中看到大的瘟疫过后，阿拉伯人总是津津乐道“墙上又爬满了苍蝇”之类，用来表示人类从此重获大自然恩赐的生机，因而和现代人的春风化雨、莺歌燕舞、姹紫嫣红具有同等审美（审丑）价值一样，古人的审丑起码也是一种表达人们好恶情感的贴切方式。这种以功利为主要标的的审美（为了功利经常表现为审丑）观念一直遗留到“郁郁乎文哉”的周代，比如《礼记·郊特牲》说：“伊耆氏（郑玄注：伊耆氏，神农，古天子名也）始为蜡（即腊，下同），蜡者索也，岁十二月，合聚万物而索飧之也。蜡之祭也，主先啬而祭司啬，祭百神而报啬也。……古之君子使之必报之。迎猫，为其食田鼠也；迎虎，为其食田豕也，迎而祭之也”；《国语·鲁语》说：“祀及天之三辰（日月星），所以瞻仰也；及地之五行（金木水火土），所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。非是，不在祭典。”通过这些典籍的记载，我们可以看到古人的审美层次是足以令崇尚浮华的今人相形见绌的。

当然我们这样说，并非贬抑今人的审美观念，因为人类的进化是有自己的聪明之处的。虽然他们曾经为了功利实用目的，对于这些只是具有审丑价值的异类顶礼膜拜，但是，“他们不是对自然环境作动物性的适应或进化，而是通过劳动实践，逐渐认识自然法则，并以这法则指导实践，从而逐渐地改造自然。所以，在洪水泛滥时，人并不是变成鱼，而是成为驾舟的渔人；在猛兽成群的环境里，人并不是进化自己的爪牙，而是成为操弓矢的猎人。”^①（P42-43）人类从功利审丑发展到功能、情感审美，比如人类并不对苍蝇的免疫力多么欣赏，也不会艳羨血吸虫终生厮守的坚贞“爱情”，是人类审美功能的进步而不是退步。

但是，我们不能不承认，即使在现代社会中，功利和实用并非

① 杨公骥：杨公骥文集[M]。长春：东北师范大学出版社，1998。

对人类一无所用而是仍然至关重要，比如医学上人体骨骼筋脉的走向图，就不能为了审美需要而随意改动（像鲁迅《藤野先生》所描述的那样），而文学形象中的丑人具有远远超过伟岸先生道德品质的例子也大有人在（比如雨果《巴黎圣母院》中丑陋的敲钟人加西摩多之于道貌岸然的神甫等等）。所以说，如果从审美的实用价值方面、价值观念的层次方面、思维密度的质量方面等角度来考察，审丑不但应当是审美的一个重要方面，而且应当是人类审美的顶级层次。这就是人类文化美学价值的精髓所在。这种审美观念的二律背反在人类进化到高度文明社会的现当代，仍然继续它的运行轨迹，因而我们不必专门为它的实用价值多费口舌。比如人们熟悉的名言中有这样的说法：“饥区的灾民，大约总不去种兰花，像阔人的老太爷一样；贾府上的焦大，也不爱林妹妹的。”^①（P15）鲁迅这两句话本来是讲人的阶级属性对人们的制约作用，如果我们今天将眼光放宽一点，将这个描述理解为人类社会学领域的一个通理，即人的经济地位决定生活方式、价值观念，挑剔刻薄不讲情面的周先生天堂有知，估计也不会发绍兴师爷脾气的；再比如好莱坞大片中的恐龙、黑猩猩情结；更比如最近《北青网〈青年论坛〉热点时评》发布的关于“超女”现象尖锐对立的价值评判、专栏文章《中国社会七大荒唐现象》^②（2006/5/18）以及电视娱乐节目（公众审美领域）主持人选择中的李咏现象等等，无不是这种审美/审丑观念在冲突振荡中的一种涵濡交融方式。

二、文化的行为价值：通过心理定位构筑道德底线

如果说，上面我们讨论的文化价值观念还属于务虚范畴的论说，因而难以界定、评判其社会功用的话，那么我们在结尾处所举的例子就已经接触到本小节要论述的文化行为价值问题。人们的价

① 鲁迅. 二心集 [M]. 北京：人民文学出版社. 1973.

② <http://bbs.yynet.com/> (2006/5/18)

值观念总是要直接、间接地表现为行为取舍。比如人们欣赏人物的仪表堂堂举止文雅是审美心理驱动的选择行为，那对长相怪模怪样、行动举止节律失调、言语表述诡谲滑稽人物形象的喜爱，比如西北少数民族的阿凡提、南方少数民族的卜宽等智慧型人物以及当今的赵本山、宋丹丹等娱乐圈知名人物那样，则是表现为审丑的审美行为方式。这是我们下面将进入的话题的前提，但不是我们讨论的中心问题。审美的审丑层次作为中心问题的另一表现方式、即所谓行为方式的显现，则是通过心理定位构筑道德底线、构成功利目的为特征的文化行为价值的基本存在方式。

在某本叫做《科技史》的著作中，曾经谈到人类处于混沌时期关于数字处理的一个匪夷所思的方式：三个原始人得到两条鱼，在分配方面遇到难题之后，其中一人竟然拿起石头敲碎了另一个原始人的脑袋，从而使他永远没有参与分配的需求。这样，和春秋时代“二桃杀三士”属于同一范畴的头痛除法问题，便在原始思维指导下得到轻而易举的解决。虽然这三个原始人是否兄弟姐妹之类的亲缘关系我们不得而知，但根据现在掌握的人类学知识，经常“生活”在一起的原始人不会在血缘（岂止亲缘！）方面一无关系。这种亲缘情感经不起对一条鱼的享用欲望的张力考验，大概是当时的人类被认为处于“蒙昧时代”的主要根据。

那么，进入文明社会（氏族社会、奴隶社会、封建社会乃至当今时下的不管什么性质的社会）之后的情况如何呢？如果说商周时期《诗经·卫风·氓》中的诗句“兄弟不知，咥其笑矣”所反映的、弃妇回归母家那“静言思之，躬自悼矣”的不容于娘家兄弟的情感体验尚属朦胧的话，那么汉代《孔雀东南飞》中那刘兄对兰芝的张牙舞爪、必欲早日将其嫁出免日后瓜分母家财产的嘴脸已经可以认为是很清晰了。大约在中原汉族政权的唐宋时期，黔东南苗族有一首著名的《兄妹歌》，那兄嫂和嫁出去要回来分娘家田产（因为夫家生活窘迫）的妹妹之间言辞泼辣的唇枪舌战，更

是让人觉得骨肉之间何必相煎太急!^① (P62) 而如果说这种争端还只是限于兄妹之间口舌之争的话, 那么汉乐府《孤儿行》^② 中“父母在时, 乘坚车, 驾驷马”的公子哥一旦父母亡故落入兄嫂手中, 竟然被虐待得“头多虬虱, 面目多尘, ……手为错(皸, 皮肤皴裂), 足下无菲(屣, 草鞋), 怆怆履霜, 中多蒺藜, 拔断蒺藜肠月中(蒺藜像肠子一样被裹在肉中, 月即肉)。怆欲悲, 泪下漉漉, 清(鼻)涕霏霏……”, 活像一个境遇最糟糕的乞丐。让这曾经是纨绔子弟的富家孤儿充分认识到“兄嫂难与久居”, 早作“不如早去(离开人世), 下从地下黄泉”、“将与地下父母”的打算, 应当是其兄嫂的如意算盘。按说, 作为纨绔出身的弟弟在父母亡故之后, 已经被兄嫂调教地足以充当一个合格的扛活伙计了: 他在“冬无複襦, 夏无单衣”、“足下无菲”的情况下“办饭”、“视马”、“行汲”、“收瓜”, 还“南到九江, 东到齐与鲁”奔波“行贾”, 以这样的勤苦辛劳不容于兄嫂, 只能解释为孤儿监护人为消除瓜分遗产隐患的恶意行为了。

这种统治阶级内部矛盾的激化程度, 充分表现了继承权观念支配下金钱对人的异化、对亲情的严重腐蚀。这里作为监护人的兄嫂, 他们对被监护人的所作所为, 目的无非是想要在监护权失效之前, 折磨死(起码是从有效范围内消失, 比如逃亡出走之类)他们之外的财产继承人, 免得日后他们参与分割家产。从以上的论述看, 我们似乎可以得出这样的结论: 这种骨肉相残情况并非从人类拥有私有财产才开始, 而是从前述《科技史》所描绘的蒙昧时期就开始了。国外的希腊神话《荷马史诗》中除了种族部落之间的互相攻伐杀戮之外, 宗族乃至家庭内部的毁灭性残杀比比皆是; 如果说中国神话中黄帝、蚩尤之间的战争对于华夏主体民族来说还可

^① 马学良等. 中国少数民族文学史(下) [M]. 北京: 中央民族学院出版社, 1992.

^② 本诗引文据〔宋〕郭茂倩. 乐府诗集 [M]. 北京: 中华书局, 1979 汲古阁翻印本.

以津津乐道主流民族的胜利的话，那么这个和蚩尤作战的黄帝集团却是在战胜、吞并（炎黄坂泉之战）炎帝部落之后形成的。虽然炎黄子孙为了淡化这场战争的血腥气息，制造了炎黄同为少典氏后代的说法，但是即使如此，那也是我们前面提到的兄弟之间骨肉相残的上古版而已。而中国自从有史书以来所记载的，《尚书》的某某《诰》之类往往是采取互相攻杀手段改朝换代的自我辩护词；郑振铎先生称之为“相斫书”的《左氏春秋》，里面更是充斥同宗同族同祖至爱亲朋乃至父子、兄弟甚至母子之间的殊死争斗。

这种险恶状况显然不是适合人类生息繁衍的理想环境。问题的发生与对解决问题方法的寻求，在华夏历史上相距并不遥远。也是上文说到的黄帝氏族的嫡传后人，姬姓集团的文王姬昌、周公姬旦，在汲取商朝亡国教训的过程中发现天命无常、“唯德是辅”，天视天听皆决定于民心之后，将睿智的目光投向了人类社会中人之间关系的调整，这就是“礼”，亦即社会成员社会角色定位的厘定。礼文化的核心是秩序观念，这是学界一贯认同的观点。从文化学角度观照，也就是它要求社会中的人们通过心理定位构筑道德底线，这个底线在开始被制定时虽然也称之为“礼”，但决不是如后代文质彬彬温良恭俭让的礼节光环，而是像《礼记·曲礼上》所说的那样，是人类赖以生生不息，自立于氏族、民族、种族之林的生命线：

道德仁义，非礼不成；教训成俗，非礼不备；分争辨（或为辩）讼，非礼不决；君臣上下、父子兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军、涖（莅也）官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀、供给鬼神，非礼不诚不庄。……鸛鵲能言，不离飞鸟；猩猩能言，不离禽（或作走）兽。今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎？①

①〔清〕阮元. 十三经注疏[M]. 北京：中华书局，1980影印本. P1231.

这就是礼的道德底线作用。圣人之所以说它是底线，就因为礼是人和禽兽的最终分界线。也许圣人的知识结构不具备后代人类学家比如摩尔根之类所揭示的，人类也经历过血缘婚的蒙昧阶段。所以就上引这段话的下面，立即举了一个动物界鹿的例子：“夫唯禽兽无礼，故（鹿）父（鹿）子聚（郑玄注：聚，犹共也）麇（郑玄：鹿牝曰麇；陆德明：麇音憂，牝鹿也）”。除了理论之外，圣人仅仅举了这么一个例子，应当是人类在争夺中杀红了眼的燥热时段最激灵的一盆冷水。也许正是因了这个底线例子的设定，所以虽然中国古代弑父篡位杀兄夺位史不绝书，但是“父子聚麇”的情况倒是不多，比如《易经·革卦》的“得妾以其子”的混沌爻辞、《诗经·邶风·新台》对“燕婉之求”的撕扯等，又或者被有意曲解闪烁其词冲淡经书“不正经”的尴尬（对《易经》）；或者在原文哀怨横生无可奈何的情况下历代注家口诛笔伐极尽詈骂之能事，以扶持经书“离经叛道”记载的偏颇（对《诗经》）。这说明，这底线已经成为一种文化现象，充分体现了通过心理定位构筑道德底线的行为价值——文化的行为价值。

三、文化的文学价值：创作主体与欣赏者的纽带

在我国目前传世最早古籍之一的《尚书·虞书·尧典》（现在通行本在《舜典》）中，有这样一段记载：当时刚刚接受帝尧“逊位”的部落酋长帝舜，任命夔负责音乐教育工作，同时为夔规定了教育对象（胄子即贵族子弟）和教学内容等等，而夔补充的教育方式或者叫教学方法则是这样的：“於（陆德明：或音乌；孔疏：夔答舜曰，呜呼），予（我也）击石（郑玄：磬也）拊（郑玄：亦击也）石，百兽率舞。”文中夔说的“百兽率舞”，历来被解说为夔的音乐不但动“人”，而且感动得“百兽”也舞蹈起来云云，随着近代人类学的进步和图腾说的出现，当然这百兽可以理解成各氏族、部落舞动或者装饰自己的图腾来舞蹈了，大约类似于如

今的化妆舞会之类。这种场景在社会形态进展比较缓慢，人类学发达之后仍处于相应社会阶段的少数民族中依然存在并且一直流传到现在。比如白族最古老的史诗《创世纪》，据说其演唱方式便是更为古老的《打歌》：

“打歌”的产生与早期白族先民游牧生活有关，当时人们在高山游牧，晚上天冷又没有房子住，只得烧起一堆篝火，围着篝火边走边唱，借以抵御寒冷，娱乐身心。久而久之，便演变成“打歌”。在“打歌”盛行的云南洱源西山，关于“打歌”的起源有的认为是（中原政权的）商朝，有的认为是西汉。^①（P212）

我们今天通过对这种化石级别人类古乐的体味，倒是能够还原很多千古之谜，比如人类为什么在没有发明文字、全靠大脑记忆的阶段，创造出极大增加记忆负担的数万行长诗？起码认为：漫漫寒夜的消磨，绝句律诗的某言四句或者八句并不适合罢。一个民族漫长的历史在漫长的寒夜中被漫延演绎，顺利完成时空的契合，这难道不是民族史诗往往为长篇巨著的最直接、现实的原因吗？

其实认真查阅古籍，华夏主体民族的史诗也决非《诗经·雅、颂》中的史诗那样简短的。在《吕氏春秋·古乐》中解说上古音乐的实用功能（昔古朱襄氏之治天下也，多风而阳气蓄积，万物散解，果实不成。故士达作为五弦琴，以采阴气，以定群生）之后，有一段虽然简短，但是极为宝贵的记载：“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阙：一曰《载民》，二曰《玄鸟》，三曰《遂草木》，四曰《奋五谷》，五曰《敬天常》，六曰《达帝功》，七曰《依地德》，八曰《总万物之极》。”关于葛天氏，《淮南子·高诱注》：“葛天氏，古帝也”。关于这位古帝的记载在汉文典籍中

^① 刘亚虎. 中华民族文学关系史 [M]. 北京：人民文学出版，1997.

俯拾皆是，以至于今人可以通过寻绎编造出诸如“中国君主列表”、“帝王世系”之类的现代文献来，比如下面的编排虽然有无稽（但决不荒诞——引者认为编造者态度是认真的、可敬的）之嫌，但总会让困惑于“夏商周断代工程”即中华五千年之上“烟波微茫信难求”的人们眼前一亮：

上古时代：盘古氏 /……/有巢氏 /燧人氏 /……女媧氏……/朱襄氏/葛天氏……/庖牺氏 /神农氏 公元前 4082 年至公元前 3702 年 /……/陶唐氏 唐尧 伊祁放勋 公元前 2253 年至公元前 2173 年 /有虞氏 虞舜 姚重华 公元前 2173 年至公元前 2070 年 夏：夏后氏 姒禹 禹 公元前 2070 年至公元前 2061 年 /启 /太康 /……桀 商：契……/汤……/盘庚……/商纣王 帝辛 公元前 1076 年至公元前 1046 年 周：西伯侯/姬弃（姬后稷）……/共和（公元前 841 年至公元前 828 年）^①

这就是华夏民族有精确纪年之前的帝王图谱（因为篇幅限制引文不得不大量删略）。和正史当中局限于宋罗泌《路史·前纪七·禅通纪》相比，我们似乎更应当赞同对这些汗牛充栋典籍的钩沉。况且这种钩沉的结果不是正逐渐被地下埋藏的证据充实吗？比如战国时楚国竹简中，就可以看到诸如：“舜乃欲会天地之气而听用之，乃立契以为乐正。契既受命，作为六律六吕，以辨五音，以定男女之声”（《容成氏》30、16号简）“有虞氏之乐正 宫 弃之子也。”^②（《子羔》1号简）等记载，就是和葛天氏有瓜葛的宝贵文献。不管文献中提到的 宫 是否 弃 的儿子（目前学术界解说存在争议），宫 就是熟悉葛天氏之乐的乐官应当没有问题。这说

① <http://www.ahhuoshan.gov.cn/bbs/index.asp2005-7-7>

② 马承源. 上海博物馆藏战国楚竹书（二）[M]. 上海：上海古籍出版社，2002年.

明起码在楚国的文献中，就承认虞舜时代已经传承葛天氏的音乐了。我们不能低估楚国文献（国家藏书为基础）的品位，因为这些典籍肯定是以周朝天子图书馆的流入典籍为蓝本，或者干脆就是这些典籍本身的——老子李耳当典藏史时，因为周太子流亡裹挟到楚国的图书，肯定不在少数，并且一定会是精品（相当于现代图书馆学常用名词的“善本”）。

现在换一个角度来讨论这个问题。我们说，在可以视为正史或经典的著作中，葛天氏的被记载始于宋代的《路史》，是因为比如《孟子·滕文公》记载夏代时汤居亳，与葛伯（国）为邻（据宋郑樵《通志·氏族略》载，葛伯为夏代立国的诸侯），但那葛伯不过是葛天氏的后代；而《吕氏春秋》、《史记》中提到的往往是“葛天氏之乐”。倒是在文学作品中我们经常可以看到“葛天氏”的记载，比如人们常提及的，早于《路史》的晋末陶渊明《五柳先生传》、晚于《路史》的元代沈禧《竹窗词·阮郎归·山寺樵歌》等等。其实，关于葛天氏之乐的被记载，值得我们讨论并且比靖节先生、沈氏才子更早更具权威性的典籍，还是应当提到《吕氏春秋》和《史记》。关于《吕氏春秋》中的记载我们上文讨论了，现在我们从《史记》说起。《史记·司马相如列传》有“奏陶唐氏之乐，听葛天氏之歌，千人唱，万人和”的文字；而后曹植《报孔璋（陈琳）书》又有“葛天氏之乐，千人唱，万人和，听者因以蔑《韶》、《夏》矣”的说法。刘勰认为相如推想、曹植传讹，其实应当是“三人而已”（《文心雕龙·事类》）。

其实这桩公案是一个历史的美丽误会。刘勰依据《吕览》“三人操牛尾，投足以歌八阙”认定唱歌者为三人，并不能否定武帝时代的大型音乐会可以象相如描绘的那样“千人唱，万人和”；也不能抹杀建安、曹魏时代曹植经常看到的、汹涌奔放的葛天氏大型舞蹈造成人们“蔑《韶》、《夏》”优容嫚缓之音。这说明流传到汉魏的葛天氏之乐已经具备大型交响乐、《黄河大合唱》类型的气势和规模。如果葛天氏之乐像《二泉映月》、《小放牛》之类作品

那样的规模和体制，相如、曹植是不会有幸看到他们所描写的场面的。前面所引用的白族《打歌》和近来被舞蹈理论界认定源于葛天氏之乐（有的还引述清代滇籍文人的主张，其实不必要）的彝族《踏歌》等都是中型以上的歌舞样式。而且比照各民族长篇史诗的内容可以发现，《吕氏春秋·古乐》篇所记载的，完全可能是只剩下目录的长篇史诗！

这就是文化的婉转魅力与磅礴生命力！这就是“尔曹身与名俱灭，不废江河万古流”的真谛！文学的最初形态是诗乐舞的结合，这已经是文学史界的共识。正是这种具有显著民族特色的文化形态（民俗的、仪式的、风情的等等），用千古定向流传的方式完成了不知名、非独撰文学创作者和文学欣赏（原初形态是受众享用的迷狂等）者的联结。而这种联结的纽带便是具有民族特色的文化。通过以上讨论，我们可以轻松地水到渠成地做出这样的结论：特色民族文化的文学价值，是可以当仁不让地充当文学创作主体与特定文学受众群体（参与体验、介入欣赏、无习俗障碍享用者）之间的红丝带的。《易经》对后代文学作品的大量渗透——从题材到体裁到韵味再到意象模块的充斥，正是建立在受众和作者被相同文化联结这一平台上的文化、文学现象。

第五节 文化应用〔实证〕论

农业民族是讲求实际的民族，但文化的实用认知决不是农业民族的独有观念。虽然我们在上节为了论证古人的不尚浮华，引用了《礼记·郊特牲》关于“伊耆氏始为蜡”和《国语·鲁语》的“祀及天之三辰……及地之五行”等，并且从其内容看均是与农业生产有关的。但是这种文化现象并非只是出现在农业民族或者民族发展的农耕阶段。初民的自然崇拜和父系氏族社会之后的祖宗崇拜之所以界限分明，就是这种实用主义观念起决定作用的。这种变化和当时的生产方式没有必然联系。在文化传承方面也是这样：农业

民族和狩猎民族都会教育未成年人在野外碰到食人野兽时的躲避方法，比如：碰到狗熊或者老虎人可以上树逃生，而遇到山猫、金钱豹就不能存此侥幸等等，这是不管人类使用什么生产方式处于什么社会发展阶段（在自然保护区有铁丝网包裹的越野吉普可供躲避之前）都适用的思维——文化模块。这些观点随便翻阅任何一本记载人类发展历史的典籍都可以通过原始材料解析得到轻而易举的印证。

我们把文化的应用功能分解为思维功能和实用功能两个部分来讨论。

文化的应用功能 1——思维功能

思维是人类从动物世界分离出来的重要标志之一，文化是伴随思维产生的。从这个意义上讲，文化对人类思维形成、发展乃至品位的提升等方面来说，不啻为暗夜中的电光石火，它照亮了人类以认同群体步入大千世界的“0 公里”处的夜空，使得伊甸园中的裸身男女们感受到了内心世界的阳光灿烂。但是正如我们前面强调的那样，人类社会的秩序即中国传统文化所谓的“礼”，是人类思维的长子。这种秩序观念虽然是从人类分离出来的动物世界中传承过来的，但是它和动物世界的秩序最根本的区别则在于：在动物世界中，秩序是生存本能的显现，它的根本使命仅仅在于维持某个物种的生存，及其在同一水平线上的生命重复，因此一旦遇到外界条件的急剧变化，某些动物种群只能消亡，有幸变成化石流传后世是争取不朽的唯一选择。而人类的秩序除了生存本能的需要之外，还具备发展的元素。因此人类才能在地球地质、气候条件的不断变化中繁衍生息生生不止；并且决不像动物那样，只能生存在某种地质、气候范围之内。从极地到赤道遍布人类，而企鹅只能生存在南极、北极熊不能在赤道优游。

从这里出发，就可以明白：与动物世界的秩序不同的是，论物世界的秩序是自然界赋予的，秩序的维持靠物竞天择人类社会的秩序是人类经过对生存方式的不断调整，自己制定、完善的，秩序的

维持除了不得已而使用强制手段之外可以经过协调得到维持。因此人类社会各个种族、族群、民族、氏族乃至某个社会领域内部，在秩序的运行中充满了妥协、忍让、克制、约束等自我制约因素。这种状态就是文化融合的常态！从这个意义上说，文化对人类的解放意义与约束意义是相等的，我们常使用的“双刃剑”之类的比喻现在几乎销声匿迹了，但是矛盾双方的滚动方式并没有改变。因此关于这个矛盾运动的变体（换个说法）表述，便是更容易让人接受的、蒙上温情脉脉面纱的“双赢”之类高论。这本身，也是人类不断调整自身生存能力使之适应社会人群之间矛盾解决方式变化的表现。而这种秩序的产生乃至发展过程，是人类文化流动发展的核心。以中国古代为例：商代的青铜文化盲目信赖宗族权威、暴殄天命、张扬武力高倡征服，而西周的“礼”文化却辗转于天人之间畏惧于天命人心，即使不得已歌颂武功也要把文治德政作为前提。这种价值观念的转变是对生存环境思考的结果，这种认知过程的每一个链条都是思维的结晶，而思维的材料全部是文化内蕴。这就是文化应用功能中的思维功能。

为了更集中地在理论层面说明这个问题，我们除了将在以后各章充分展开之外，首先把这个命题分约束和解放两个方面作一个概要解析。

文化的思维功能，首先表现为人们对文化约束作用的认知。这种认知范围起码包括文化对人类生存方式的决定作用、对人类有效活动范围的限制作用以及文化对人类价值取向的规定作用等等。作为活动于一定范围的人类群体，会因为受自然条件制约而形成相同的生存方式，因而也必然产生相同或者相近的价值观念（在文明曙光出现的时候首先表现为原初宗教并且优先显现为自然崇拜），这种价值观念的出现就是形成文化约束机制的基础。比如自发选定的崇拜对象，这种崇拜对象中总会包括他们的图腾并且一定居于最重要位置。因此，这种约束在群体看来是主动的、自发的、甚至只不过是约定俗成的，就像南方川滇黔桂粤闽等地区某些少数民族的

所谓“理词”那样，仅仅靠“口碑”式的口头约定就可以整顿秩序解决龃龉维持一方平安。其主要原因是因为这些具有较高文化品位的约束，是符合群体生存需要的。而对这需要的判断与认定，便依靠思维的发展。换句话说，就是对某生存阶段文化的理解是催动思维发展的原动力。

比如根据现代人类学理论，人类社会曾经经历的母系（血缘婚）氏族社会、父系（对偶婚）氏族社会、奴隶（伴随一夫多妻制的一夫一妻制开始出现）制社会等发展阶段，这个过程中每一次阶段的转换，都是与旧约束解体相伴随的新约束的形成。由于华夏主体民族文化成熟较早，所以如今在少数民族口头文学中流传的一些痛苦过渡形式基本不见流传。和女娲伏羲兄妹成婚的南方少数民族神话不同，主体民族的女娲身边从来就没有出现过男人；而伏羲的性别和观世音菩萨一样一直处于朦胧状态。如今人们对南方少数民族神话传说的认可乃至对传统观念的反思，只是依据出土文物的印证，来对长期流落民间的物化遗留物（比如壁画、岩画之类）的推演，才得出的新认识。

这种转换是极为痛苦的情感经历，甚至痛苦到只有情感的参与竟然无法独立承托，这就需要理性思维的呵护型、修复性介入。这样，每个阶段的完成往往显现为理性思维的结果。比如在少数民族神话传说中有关血缘婚的记忆，便是一种显现为伴随情感经历的思维流动，这思维的材料便是他们与生俱来秉持的文化观念。这方面典型的例子当推兄妹婚型神话传说中人类所面临的惶恐、畏惧、无奈与疼痛。比如洪水（也有的学者称之为复合、推原）神话中大水退去之后，天下往往只剩下亲兄妹俩，著名的像盘古兄妹（南方各族比如毛难族、苗族等神话传说）；姜良、姜妹（侗族《捉雷公》）；葫芦瓜兄妹（黎族《人类的起源》）；阿仰兄妹（仡佬族《阿仰兄妹制人烟》）；伏羲兄妹（或伏依，壮族《布伯》）；三弟和小妹（彝族撒尼人《阿霁刹、洪水和人的祖先》）；玛黑玛妞兄妹（基诺族《玛黑玛妞和葫芦里的人》）；老先荷发兄妹（黎族

《南瓜的故事》)等。他们往往在洪水过后人类濒于灭绝的时候,由于过雷公、天神哲格、启明星或其他天神地灵的撮合,经过询问土地爷、松树、乌龟、竹子、石头老人、棕树、金龟、白发智者等得到鼓励,再经过滚石磨、合火烟、抛线穿针、金龟死而复活、竹树断而复连、炊烟和彩云合拢等检验,才勉强结为夫妻承担繁衍人类的责任。但是,即使经过这些严密的理性思维的周折,也难以逃脱人类曾经亲身经历过的种类繁多之痛:近亲结合必然引发后代身体、心理、智力等方面的素质低下。因此,在神话中兄妹结合之后,生下来的基本不是正常孩子,而往往是肉团(或大团血肉)、磨刀石、无头无脑像个冬瓜的怪物、“不会说话,不会找吃,不会找喝”(P210 弱智)、无手无脚没眼没嘴不知是鬼还是怪等等。这些让人难堪的生育结果,只有在神灵的助佑下,经过化生才能成为正常的人类。^①在这里,虽然还算不上“同姓婚姻,其子不繁”式的纯理性思维,其思维密度早已经难以和血缘婚姻时代的玫瑰色朦胧感性同日而语了。更何况,个别兄妹婚中兄妹的婚姻只是形式的婚姻,比如盘古兄妹并没有怀孕(是否暗示二人没有性生活?)才用泥土做人的。而黎族《南瓜的故事》中老先、荷发兄妹的情况就更为清晰了——两人虽然经过波折结为夫妻,但是从来没有肉体的接触:

老先用沉香木做了两层格床……老先睡在下层,荷发睡在上层,日子长了,南风把老先的阳气,吹进了睡在上层格床荷发的身体内,没有多长时间,荷发就怀了孕,肚子一天天大起来。……天神以为是兄妹通奸……不由大怒,说他们乱了天规,要用雷电劈死他们。这时,幸好有

^① 以上故事分别见于《民间文学》1964年3期、1986年1期、1981年1期;袁辰辰《毛难族、京族民间故事选》;陶立璠《中国少数民族神话传说选》;《南风》1981年2期、1983年3期;李德君《彝族民间故事选》;蓝鸿恩《壮族民间故事选》;广东民族学院中文系《黎族民间故事选》等文献。

个地神出来说情……雷公这才饶了他们。但为了禁止后人再兄妹通婚，就用雷电劈开石头，劈倒大树，警戒人们说：“人间兄妹若再有通婚之事，就用雷电惩处”。从此兄妹分房睡觉……便成为规矩，一代一代地传下来。^①
(P233)

这里天神是理性思维的载体，是为人间制定规矩的主宰。天神对人类的这种约束能力其实是人类自己赋予的，是人类自我约束的一种折射、虚幻显现而已。因此，这种约束还是来自人类自己对生息繁衍状况的自我反省，是一种表现为理性思维的自我约束。

虽然有位德国人说过：“（神话）是一个深不可测的海洋，无边无际苍苍茫茫，在这里长度、宽度、高度和时间、空间都消失不见。”^②（P93）我们还是将神话习惯地分为“开辟神话”、“人类起源神话”、“洪水神话”、“族源神话”等等，并且形成了基本一致的排列顺序。而其中“洪水神话”是人类遇到的一次灭顶劫难，是原始、初民神话也就是马克思主义所说的“不自觉（无意识）”折射自然界和人类社会的灿烂晚霞、美丽乱音（“族源神话”往往是统治者自神出身麻痹受众，或某些受压迫民族为增强自信心、凝聚力的“自觉（有意识）”编造）。因此，对于洪水神话的文化价值怎么评价也不会过高。更为可贵的是，就这个时期的神话来说，前有在考古学上发现的冰河期、侏罗纪等地质现象作依托；在现代科学探险中又先后发现了复活节岛上的巨石雕像、亚特兰蒂斯大陆和姆大陆（太平洋密克罗尼西亚群岛之波纳佩岛附近海底）陆沉文明的惊人遗迹。面对这些遗迹，我们无论如何也不能将《消失的大陆》（〔英〕詹姆士·邱吉沃德）中关于一万二千年前的航海技术、建筑技术、航空技术（飞行船）和人熟能详的诺亚方舟、

① 陶阳等，中国神话[M]，上海：上海文艺出版社，1990。

② 〔德〕恩斯特·卡西尔，人论[M]，上海：上海译文出版社，1985。

葫芦兄妹、芭蕉草房、陶复陶穴、飞毯、木马流星等等相提并论。人类关于自己“失乐园”的记忆，绝非空穴来风。这种痛定思痛的记忆必然引发性思维的启动，形成饱含某一时期文化因子的思维模式，这种模式的结晶就是《易经》之类的巫卜著作。

在人类社会的发展过程中，人类在得到健康生息繁衍的同时总要放弃很多东西，比如上述洪水神话中血缘婚姻玫瑰色温馨的回光返照（情感基础是兄妹血缘关系造成的心理、禀性方面的心有灵犀一点通，以及长期共同生活形成的两小无猜等等）与残酷繁衍现实之间的尖锐矛盾造成的情感与理智的扭结斗争，群婚的性心理开放带来的愉悦与身体、心理、社会关系遭受的挑战，一夫多妻制带来的男性建功立业压力对男权社会发展的促进作用与女性人格、个性被扭曲之间的永远难以调和的矛盾等等，这都是情感因素让位于理智因素，让具有某一时段特征的文化现象催动的思维能力得以大显身手的内在原因。而这种矛盾扭结现象的永恒运动，必然带来人类心理方面的无所适从感，缺乏安全感是人类生存意识中的软肋。这就使得人类具有前景关注与心理平衡的要求。我们不能不承认：人类的前景关注是抑制失衡的重要方法之一。这就是我们要讨论的巫卜一预测这一文化现象在人类生活中的重要性。

当然，文化的应用功能进入思维功用之后，除了表现为上述的约束作用之外，主要表现为解放作用。一般讲，文化发展的渐变容易被人类忽视。所以在人类的感觉中，文化的发展方式往往表现为突变，这样就容易造成人类解放的感觉非常强烈，“忽如一夜春风来，千树万树梨花开”，如果没有秋色在九十天中一秒秒远离，雪是不会降落下来的。在这方面《易经》就显示了其文化品位的精美绝伦：“履霜，坚冰至”（《坤·初六》），坚冰的到来一定要有几十个早上的“白露为霜”的渐变。

文化的存在方式是发展的，而这种发展是渐变的，这是世间颠扑不破的真理之一。掌握了这一点，人类才不会像李自成那样，被自认为突如其来的胜利冲昏头脑，才能深刻认识解放的规律意蕴。

从渐变的蛛丝马迹中发现事物发展方向的智者，就被人群推举为高瞻远瞩，就是领袖型人类精英。人类的解放需求是与时俱进的，而文化的发展永远适合这种需求的发展速度，人类也许有时会觉得文化的发展不能适应自己的解放需求，但其本身固有的和来自外部的约束力量，一定会调整这种适应性矛盾，从而保持个人心理乃至整个人类社会的平衡，这就表现为一种秩序。这种适应过程必须启动文化的思维功用，其中巫卜—预测学是其中的先导部分。

从人类社会的发展历程来看，人类文化的发展伴随着人类生活方式的变迁，曾经经历了五个步骤的螺旋式发展，从精英文化层面考察，大致是神话与原初巫卜、阴阳五行观念、前科学观念、现代科学观念、生命科学观念与科幻（后科学是巫卜文化的延伸）思维。人类社会发展到今天，所提供的资料足以让我们从这五个阶段的滚动运行中，发现文化应用功能在思维领域的淋漓尽致发挥。对于文化应用功能的运行轨迹，我们可用下表作一个粗略的勾勒：

社会阶段	①精英文化	②科学观念	③文化应用	④思维方式	⑤哲学显现
1. 原始社会、奴隶社会初期	神话、原初巫卜（原始预测学）	类别观念	情感、习俗	传统习惯	认同观念（追忆共同体意识）
2. 奴隶社会中后期、封建社会前期	阴阳五行（原初宗教）	符号学	思维模块	思维惯性	命理
3. 封建社会中后期、资本主义社会前期	前科学观念（现代宗教的产生、裂变、流动）	逻辑原理	流派观念	宗教观念支配下的虚幻逻辑	宿命
4. 资本主义社会中后期（垄断资本时代）	现代科学（现代宗教的完善与道德化凝固）	数理观念	社会心理	形式逻辑	权威哲学
5. 当今社会时期	后科学与科幻（后科学、巫卜延伸）	高端数理观念	文化心理	数理逻辑	多元哲学、预测学

从上表的开列，我们起码可以有如下几点认识：第一，巫卜预测文化作为精英文化的开端，顽强地显现为当今社会的精英文化，并且跻身哲学显现的最高层次；第二，宗教和巫卜预测作为产生于

某一阶段的文化现象，前者的生命力远远没有后者旺盛——因为随着科学的发展，宗教可以逐渐成为一种纯粹的文化现象，而巫卜预测将永远伴随人类步入没有尽头的未知世界；第三，文化应用和思维方式的扭动发展，非常直观地证明了文化应用对于人类思维功能的催动作用。其中传统习惯的主体是个体乃至氏族、部族、民族情感与习俗；思维惯性的主要活动方式是思维模块的整体或分解组合移动；流派观念作为一种人群团体（氏族、部族、民族）认同观念的无限制扩衍，必然产生宗教观念支配下的虚幻逻辑，这种情况在某些领域一直延续到当今社会，比如伊斯兰文化和基督教文化的致命冲突等等；形式逻辑主体关系式的建立以及被认可并作为人类共同的行为方式指导，没有社会心理的支撑是不可想象的；数理逻辑虽然貌似高深，但是其对自然规律的认知范围乃至接受方式，直接面临文化心理的“监管”也就是取舍，作为具有最高文化品位元素的文化心理，对规律的承认往往离开事物发展的逻辑轨迹，比如中世纪教会秉持的文化心理不会接受“日心说”那样。这个矛盾的最终解决在于人类对自身的超越。而在这种超越完成之前，人类永远需要自己的“精神乐园”，也就是对自身未来的希望与憧憬。这种心理状况是解说人类处于情感、追求末路（表现为精英阶层）或生存理由绝境（表现为一般阶层，包括破产商人）时自我了断生命的最具有说服力的文化现象。第四，在哲学发展史上，权威哲学只是人类思维发展到较高阶段的产物，但不是终极文化现象。作为人类的精品思维方式——哲学思维的主流形态，应当是命理的神秘莫测和宿命的虚无缥缈，这种诗意的朦胧从原初人类的认同观念（追忆共同体意识）开始，到当今多元哲学的出现才算完成了它自身的循环。多元哲学的出现是人类思维的最终解放，也是人类真正掌握自己命运的开始。在这个目标真正实现（必定在遥远的未来才能出现）之前，预测学将是它唯一的“代食品”——虽然是粗糲的，但是可以延续生命到最终目的的实现。

从这个意义上说，从原始社会形成的巫卜文化延伸到文明社会

的预测学文化，在从今而后的漫长历史时期里，将当仁不让地作为人类共同拥有又各自珍藏的“精神后花园”。这种说法也许让人（特别是那些奋斗目标明确、胸有大志的先驱型人物）觉得危言耸听，甚至有恶意宣扬宿命肆意销蚀人类斗志之嫌。但是，我们只要对当今人类社会稍微脚踏实地地予以关注的话，就不能不悲哀地承认：从发达国家的预言家国事顾问吃香，到亚洲四小龙（较为典型的是台湾、日本）的政要占卜迷恋，乃至风水堪舆之术近年来在房地产业的风靡，甚至作为省级社会科学院研究员对国家某重点都市城市布局的神秘解说（凤凰卫视《世纪大讲堂》）等等，这一切都说明我们绝对没有走出人类的自为阶段。秉持先进科学可以遨游太空的当今人类，在解说自己蛰居的地球村方面还显得捉襟见肘，比如百慕大三角、波纳佩岛海域的飞机、航船甚至装备集中人类顶尖技术设备的核潜艇的神秘失踪等等骇人听闻的难解之谜，就是对人类自信心的巨大挑战；而声东击西的古陆地震、汹涌澎湃的太平洋海啸等等，则是对人类智慧的灭顶威胁。面对扑朔迷离的生存前途，我们不应当对困惑的人类有过于超前的要求——就像我们不能要求脚底下几乎天天晃动的日本没有危机意识一样。

从以上论述我们可以得出这样的结论：文化的应用功能首先造成人类心理对文化的依赖，而由于人类心理——无论是个体心理素质还是群体心理品质乃至社会心理取向，都是以特定的文化界面为背景流动变幻，因而表现为明显的特色心理，所以自然而然地继而显现为思维功能对文化应用功能的依赖。从务虚的角度切入，我们尽管可以寻找出文化在人类精神生活方面千千万万种功用和介入方式，但是如果对这个问题不能从思维功能方面予以解说，则等于舍本逐末不得要领，这应当说是迄今为止对这个问题的讨论中最大的遗憾之一。正因为如此，我们才有必要在全面介入“民族特色文化与行为心理定位”这一话题之前，作集中讨论并得出相应的结论以作为我们立论的平台。

文化的应用功能 2——实用功能

除了物化的文化形态具有实用功能之外，作为人类精神层面的载体文化（比如历史、法律、政治文献等等）与心理文化，也具备很具体的实用功能，并且是文化应用功能的一个重要方面。比如我们前面提到的中国春秋时期的祭祀文化，其实用功能表现为突出的功利目的，就是很好的例证之一。实用功能不是所有精神产品都具备的，哲学不能解决口渴、而对于梅子特性的积淀可以造就望梅止渴的佳话；诗词歌赋美文经典不能平息饥肠辘辘的困扰，而关于通感的文化累积可以形成画饼充饥的神奇效果；肌体的病变、肉体的折磨可以摧毁人类秉持的政治理念，但宗教的迷狂却可以让人对疾病的折磨肢体的伤残麻木不仁；无边的贪欲可以轻易扭曲人类的灵魂，但文化的沉迷可以使人进入常人难以理解的清心寡欲状态……作为精神形态的文化而具备实用功能，其终极原因（另外还有很多原因）在于文化与文明的区别。与文明不同，文化不是人类发展到一定阶段之后才发生的，而是人类与生俱来的伴生精神现象。这就像宗教必须待到人类文化发展到一定阶段才能形成，而原始巫卜却可以在人类具备意识（哪怕是潜意识下意识）能力之后立即出现，尽管人们往往出于体系构筑的需要把巫卜文化称为原始宗教，但是连提出这类观点的学者自己也承认，原始宗教并非真正意义上的宗教，就像我们不能把自然崇拜和图腾观念视同宗教一样。因此，尽管某种文明总是起源于某种宗教并且永远和这种宗教存在千丝万缕的联系（阿诺德·汤因），但是宗教却永远只能是某种文化的衍生物，并且永远被某种文化催动或限制其发展方向与速度。如人类发展的旧、新石器时代被称为蒙昧时代，就是人们不承认那个时代的人类具有文明秉持，也不可能拥有某种哪怕是原始宗教；但是人们却明明白白地将那个时代称为旧石器文化、新石器文化时代。

正是因了这个缘故，我们才不应当将文化封闭在象牙塔内，而是应当让文化步出高雅殿堂，投身于人类的社会实践，参与构筑人

类精神生活和物质生活的平台。对于这个问题的认知，人类的先人是非常清醒的，此类例证不胜枚举：《马太福音》、《古兰经》、《维摩诘经》没有一个是束之高阁的悬空经典，相反都是切身引导某一人类群体驶向被憧憬的彼岸的向导地图。中国的文化源头文献《易经》更是这样：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理。是故知幽明之故；原始反终，故知生死之说；……知（智也）周乎万物，而道济天下，故不过；……范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知……

《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物……

——《易·系辞上》^①（P77/81）

掌握作为重要文化现象《易经》的真蕴，不是在于构筑学院式博大精深学术殿堂，而是让人们上知天文、下知地理、中知人类自身的生死存亡的所以然（原始要终），并且道济天下润泽万物。《易经》作为远远胜过人类最为依赖的“师保”、“父母”的、全真保命项圈，无论应用在哪个领域，即引文中所说的日常言行、生产活动（制器）、精神生活（卜筮），由于它拥有文化所具备的应用功能——实用功能，所以总是能够“其受命也如响”有求必应。这就是我们强调的文化的实用功能。

虽然像上文所论述的那样，文化的实用功能在人类社会生活中弥漫在各个方面，但是从形而上的视点切入，我们首先发现的是：

^① [清]阮元. 十三经注疏 [M]. 北京：中华书局，1980 影印本.

一定的文化必定涵澹为一定的文化心理，而这种文化心理是与永远具有人类共同性的社会心理的链接点。这种链接的重要性在社会生活中随处可见。以至于可以“随处”到无论是人类精英还是芸芸众生乃至社会渣滓的心理层面。为了节省篇幅，我们还是从人类精英层中某位学者的危言耸听引发的一次轩然大波式争论谈起。确切说应当是从上世纪90年代开始，美国著名学者、美国白宫政治外交顾问、世界当代著名政治学家、曾经以《政治权力：美国与苏联》（1964年）、《变化社会中的政治秩序》（1968年）、《难以抉择：发展中国家的政治参与》（1976年）、《美国政治：不协调的允诺》（1981年）、《第三波：20世纪末的民主化进程》（1991年）等政治学著作奠定其学术基础的哈佛大学教授、该校伊顿讲座教授和国际和地区问题研究所所长、约翰·奥林战略研究所主任，美国政治学会会长塞缪尔·P·亨廷顿（Samuel P·Huntington 1927-），竟然因为1993年在美国《外交事务》（Foreign Affairs）杂志夏季号上发表著名的《文明的冲突》（The Clash of Civilizations）而引发全世界各国精英层的倍加关注。从铺天盖地的中国精英层的评论文章可以看出，亨氏被关注的重要原因有两点：一是其所持观点与立论角度、切入视角的招惹是非特色，与文化、文明视角的挪移造成歧义。比如在1991年出版的《第三波：20世纪末民主化浪潮》中，亨氏延续了他以往对于政治发展和政治民主化问题的一贯的关注。从1979年的葡萄牙民主革命，直到1991年前后的苏东民主化转型，亨氏对于20世纪末的这一世界历史中的第三次民主化浪潮作了全景式的描述和分析。这种纵论天下大势的文章虽然非世界宪兵队的文人难以写出，但是要取得被论及国家的认可并让他们泯灭在国家改革阵痛中对美国之类国家表现的认知，就很要费周折。另外像1996年出版的《文明冲突和世界秩序重建》一书，^①

^① [美] 塞缪尔·亨廷顿. 文明的冲突与世界秩序的重建 [M] 周琪等译. 北京：新华出版社 1998.

在已经出版的各种版本的序言中,亨氏都是在为自己1993年那关于《文明的冲突》惹的祸作辩解,而该书将世界文化格局表述为七大或八大文明,即中华文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、西方文明、东正教文明、拉美文明,还有可能存在的非洲文明之后,认为冷战后的世界,冲突的基本根源不再是意识形态,而是文化方面的差异,主宰全球的将是“文明的冲突”。然而考察其书中的章节,除了诸如“普世文明”(第一章)、“历史上的文明和今天的文明”(第二章)、“经济、人口和挑战者文明”(第五章)、“核心国家、同心圆和文明秩序”(第七章)、“文明间的问题”(第八章)、“多文明的全球政治”(第九章)、“西方、各种文明和全球文明”(第十二章)这些讨论文明的内容之外,就是文化和文明的滥用。只是在六年后出版的亨氏和劳伦斯·哈里森编著的论文集《文化的重要作用——价值观如何影响人类进步》中^①,关于文化的概念才清澈起来,而亨氏的新著《我们是谁:美国国家特性面临的挑战》(Who are we: The Challenges to America's National Identity)^②,虽然也在讨论拉美国家间的文化冲突时多方涉及世界文化领域的诸多问题,但是所引发的反响已经显示出强弩之末的势头了。

现在我们讨论亨氏引发世人关注的第二个原因,那就是预测学暗示给世人造成的心理震动。比如1996年出版的《文明冲突和世界秩序重建》一书和五年后“9.11”事件的联系,使得被涉及民族强烈地感受到亨氏提出的文明冲突解决对策的“应用功能”暗示,这就是为什么中国精英层的反响特别强烈的原因所在了:如果像亨氏所“预言”的那样,中国的儒教将要和伊斯兰教联合起来对抗亨氏所说的西方文化(其实是美国文化)的话,那么作为华府政治外交顾问的亨氏是否在暗示:美国的打击对象不应当限制在

^① [美] 塞缪尔·亨廷顿、劳伦斯·哈里森主编:《文化的重要作用——价值观如何影响人类进步》[M]. 北京:新华出版社,2002.

^② [美] 塞缪尔·亨廷顿著,程克雄译:《我们是谁:——美国国家特性面临的挑战》[M]. 北京:新华出版社,2005.

伊拉克等穆斯林国家，还应当包括儒教立国的中国甚至包括东正教为文化基因的东欧诸国？文化心理（通过社会心理）对行动心理的指导干预作用是如此强大，以至于中、美、苏等大国领导人每次会晤，交谈的话题几乎都要包括“反恐”，也被亨氏理论的阴影掩盖了。

和巫卜文化相比，预言家的蛊惑往往更具有煽动性。但是在人们的头脑中往往深深根植着巫卜与预测学的关联点，这是千万年来人类社会发展过程中留在思维器官中的“盲肠”，以我们现在的思维水平论，人类还不具备割除这种阑尾的伽玛刀。因此我们必须料理干扰人类正常思维的各种荒唐想法，比如亨氏所谓：“宗教将会是现代战争以及未来有可能发生的战争的主要因素”。我们知道，宗教战争在人类的历史上确实存在过，比如十字军东征之类，但宗教信仰如果真是主要因素的话，那亨氏所界定的儒教同心圆内的、美国在中国周围的战略基地（日、韩、台、菲律宾、印度尼西亚等）不都会成为其将来作战部队的葬身之地吗？但是包括亨氏理论的反对者在内，在这一点上宁愿执迷不悟，反而在认同这种同心圆政治倾向决定论的前提下争论些无关紧要的东西。

与其如此，我们倒不如承认古代甚至现代巫卜文化的预测学意义，比如在《易经》中关于各种制约条件的条分缕析（关于这一点后面各章节将有详细论证），总是可以让人在看待现实问题、预测未来人类社会各种矛盾的发展趋势方面，得出较为切合实际的结论。这样，通过巫卜文化框范的预测学，将规定人类特别是世界强人比如世界警察的行为心理底线，使得他们少干劳民伤财自陷泥潭的蠢事。

最后需要指出的是，文化应用功能中的文化实用功能本身具有强烈的实证〔验证有用功〕需求，任何实用功能的含量决定文化现象的品位并体现为文化本身的价值。《周易·系辞下》所谓的“初率其辞而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虚行”之类说法，既不是西方社会每逢紧要关头放弃人类尊严手按《圣经》的

呢喃誓言，也不是手舞足蹈欺人蒙事让人摸不着头脑的“急急如律令”，而是哲人面对变幻无常大千世界的睿智思索与冷静叩问。荀子说“善为易者不占”（《荀子·大略》），是因为孔老夫子早有高论：“知（智）者不惑，仁者不忧，勇者不惧”（《论语·子罕》），如果亨氏能够对中国文化多一点了解，以他那样的大智慧，是不应该这般“杞人无事忧天倾”的。这就是中国巫卜文化的魅力！试想，别的巫卜文化哪个给哲人提供了这样宽松的思维空间？因此，我们完全可以说：文化的应用验证和功能实践过程，本身就是文化应用功能的实证过程。我们后文要充分展开论述的《易经》中充溢的实用、实证主张，及其后人对《易经》这一特点的准确体味（从易传的《彖》、《象》、《系辞》等开始），可以完美展示中国巫卜文化的幽岩素馨。

第二章

大易文化与中国传统文化

我们在前面曾经讨论过关于“文化”的定义，那是为了论证文化本身所具有的组合格性。在本节我们从中国传世典籍出发重新讨论关于文化的概念，是为了论证传世典籍中《易经》的文化源头地位。由于角度的全新，决定了我们探讨内容的全新。本章从五个方面切入论证《易经》与中国民族特色传统文化的关系以及该典籍的文化品位，认为：在传世典籍中关于文化的记载最早出现于《易经》；而且从文化所具有的基本特性看，都充分体现在《易经》中；另外文化的存续观念符合于《易经》、观照范围周延于《易经》等，也从该典籍文本中得到明确的显现；而从该书浸润的文化因子看，作为文化的《易经》是一个全方位的文化现象。

当然作为中国传统文化追本溯源的讨论方式，贯串于行文中的，一定会充溢巫术与巫卜文化的关系、文化与中国民族特色传统文化关系等领域的相关问题，这些问题引发的思维碰撞与交叉，无疑会增加论说内容的裁剪难度，但它的丰富多彩则肯定会给人们带来阅读的愉悦。另外应当特别说明的是，相对于本章第四节对文化外延的讨论（详后），其他小节一般都是在拓展关于内涵的话题，

这是在阅读本章时应当予以注意的。

第一节 记载最早出现于《易经》

在中国传世典籍中,“文化”这个词汇最早出现在《易经》中,是文字学家、文化学者非常熟悉却熟视无睹的一个文化现象,而在文学史界更是一个未曾开垦的处女地。文字学研究应当是中国民族特色传统文化的入门学问,并且一定要从文字的起源开始讨论。但是几乎所有关于汉字起源的讨论都不得不从《吕氏春秋》、《世本》、《荀子》和《易系辞下》、《说文解字·序》、《尚书·伪孔传》、《〈周易〉纬·乾凿度》、《通志·六书略》两个系统的典籍入手,把仓颉造字和八卦文字(其实是伏羲造字)当作汉字产生的两个起源。其实这两个起源本来是合二而一的。^①即都可以归到八卦文字起源说这个系统中来。可是令人遗憾的是,一般的文字学著作不是沿着这个方向继续前进,而是从这个路标开始走回头路——到出土文物中寻找自己也难以确论的文字产生痕迹。困难的是,在文字起源这个领域中的局面是:现存最早的甲骨文字的字形规范和语法成熟程度,本身早已经证明它不是华夏最早的文字形式了,于是土陶文(考古学界称之为“甲类符号”,大约7000-8000年前)、彩陶玉器文(考古学界称之为“乙类符号”,大约5000年前〔前2800-前2500〕)的说法继之以关于夏代、商代早期文字的推测^②等等就成为学者们对世人的交待。文字学家在黑暗中的探索精神是值得尊敬的,但是如果忽略对现存典籍的深入挖掘,不能

^① 关于这个问题,可参看两本著作:①阴发鲁等. 中国古代文化史(一) [M]. 北京:北京大学出版社, 1989. P122-146; ②吕书宝. 满眼风物入卜书 [M] 北京:民族出版社, 2005. P47-50.

^② 可参看王宜涛. 商县紫荆遗址发现二里头文化陶文 [J]. 考古与文物. 1983/4期; 李先登. 夏代有文字吗 [J]. 文史知识. 1985/7期; 季云. 蒿城台西周代遗址发现的陶器文字 [J]. 文物. 1974/8期; 唐兰. 关于江西吴城文化遗址与文字的初步探索 [J]. 文物, 1975/7期; 李学勤. 论美澳新收藏的几件商周文物 [J] 文物, 1979/12期等文章。

不说是一种学术研究中舍近求远的遗憾。因为我们从出土文物中发现的可以称为文字的符号（现在依然只能这样称呼它们）里，除去表现具体物像的比如“刀”、“止”（趾）、“目”等之外，所有表现抽象概念的文字（比如“×”即五亦即爻、“へ”即六、“示”即神等），为什么几乎都和宋代郑樵《通志·六书略》中的思路那么相似？^①特别是有些组合符号，简直可以用《易经》的卦象或爻象来解说了。^②关于文字起源和《易经》的关系，说到这种地步大概应当引发文字学者的思路延伸了吧？

现在来看文化学者的情况。随意翻开上世纪（这之前中国没有）出版的冠名文化史之类的著作，几乎都是先罗列西方（有的注明来源，有的干脆好像自己的定义或者对流行定义的归纳——关于西方“文化”一词的意义演变，我们在第一章进行了详细的讨论，以区别于单纯的定义罗列给人们造成的困惑，可参看）关于“文化”的定义，然后就一头扎进诸如“×石器时代”的考古报告中寻找材料。好像那活生生的汉字词汇没有来路一样。为了修正这种状况，本节我们对“文化”一词在中国传世典籍中的演变情况予以梳理。

首先看典籍中关于“文”的解说。在传世典籍众口纷纭的解说中基本可以归纳出三个系列：第一，复杂交错谓之“文”。具有代表性的典籍记载如《易·系辞下》：“物相杂，故曰文”；《说文》：“文，错画也，像交文”等等。正如我们在前文介绍的那样，《易经》中关于“文”的表述并不限于战国时期定型的《系辞》（据学者考察，《系辞》中甚至保存有太古筮法乃至上古巫书《归藏》、《连山》的部分内容）。在《易经》中更为精彩的表述其实是《贲卦·彖辞》：“柔来而文刚，故亨。分刚，上而文柔，故小

^① 关于这个问题的文字、符号资料，可参看郭沫若：《古代文字之辩证的发展》[J]。考古学报，1972/1期；于省吾：《关于古文字研究的若干问题》[J]。文物，1973/2期等文章。

^② 参看张政烺：《试释周初青铜器铭文中之易卦》[J]。考古学报，1980/4期；楼宇烈：《易卦爻象原始》[J]。北京大学学报（哲社版），1986/1期等文章。

利有所往。刚柔交错，天文也；文明以止，人文也，观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”关于这段彖辞表述的巫卜意义和字面意思，我们在前面（一章一节）已经作了详细的解说，在这里我们要强调的是，关于这个“文”字，从《易·彖辞》、《易·系辞》一直到东汉的许慎，都是作为动词来使用的。这种解说后来辗转到文学（首先是文章学）创作领域被表述为“言之有物”，也就是说要在写作过程中保证无论是纵向（经）还是横向（纬）都要用实实在在的“物”填充起来。正因为制作文章有经天纬地的操作过程，所以大才子魏文帝才会生发“盖文章，经国之大业，不朽之盛事”（《典论·论文》）的遐思。当然我们从《说文》的“错画也”还可以对《系辞》的“物相杂”做出更为符合美学内蕴的理解，这就是所谓的“文”，实际是杂而不乱、错落有致的。

第二，条理编织谓之“文”。关于这个意义的记载，比较有代表性的是作为礼仪之邦基石“三礼”中的《周礼》和《礼记》。其中《周礼》被认为是华夏礼文化的创始人周公姬旦创作的，是夏商之后在文化建设方面创作出“郁郁乎文哉”大局面的奠基性著作。尽管此书的成书年代在后世出现过争论，但是最晚也不会晚于两汉之际的刘歆、王莽，是在华夏主体民族形成之初的经典文献应该没有问题。《周礼·天官》中谈到天官属下有一个“典丝”衙门，其中设置的岗位有：“下士二人，府二人，史二人（以上管理、财务人员和技术人员），贾四人（供销人员），徒十有二人（一般工作人员）。”这个衙门的岗位职责中，就有这样的三个条款：“凡祭祀，共（供）黼画组就之物；丧纪（应为祀，若按贾公彦疏，“纪”则应理解为“期间”），共其丝纁组文之物（郑玄注：青与赤谓之文）；凡饰邦器（重要器物）者，受（绶，或曰授，意同共即供）文织丝组焉。”那意思是说这“典丝”衙门在不同的时候要供给不同的丝织品。且不管郑玄所说的颜色之某种搭配（青与赤——其实未免教条）便是“文”的解说方式在两汉之际已经有“信而好古”的作秀之嫌，我们起码从文本中可以发现这样一

个事实：《周礼》在行文中提到的不管是“组文”也好，“（纁）文织丝组”也好，都和“黼画组就”是并列的东西，在这里“文”和“画”又发生了关系，这正好印证了东汉许慎《说文解字》所谓“文，错画也”的说法。因此，这“组文”、“（纁）文织丝组”和“错画”成就的“黼画组就之物”一样，只能证明“文”就是条理编织的意思。

关于这个意思的另一条具有代表性的记载见于《礼记·乐记》关于音乐的论述中。在《乐记》中用视觉的“文”来形容听觉的“乐”的例子比比皆是，比如：“乐者异文合爱者也（不同的文采亲密接触）”、“识礼乐之文者能述”（精通礼节制度比如“簠簠俎豆，制度文章，礼之器也；升降上下，周还裼裘，礼之文也”，同时熟悉乐的综合艺术特色之人，才有资格表述对乐的见解）、“屈伸俯仰，缀兆（郑玄注：“缀谓鄞舞者之位也；兆，其外营域也”；孔颖达疏：“缀谓舞者行位相连缀也”引者按：即舞蹈行列的同心圆布局）舒疾，乐之文也”、“乐文同则上下和矣”（音乐的和谐必然带来社会的和谐）等等，相信现代心理学者和时髦美学家见到这种情况一定会大讲“通感”之类话题。其实古代的所谓“乐”，演绎的常态是诗乐舞三者结合在一起的综合艺术，听觉和视觉在音乐欣赏时自然同时被调动，用听觉感受来形容音乐体味不值得大惊小怪。但是视觉印象在音乐欣赏的过程中肯定不会只是诸如“簠簠俎豆，制度文章”、“裼裘”、“黼黻”、“琴瑟箫管”、“干戚羽旄”之类。之所以兴奋点老是集中在“文”上，主要是因为音乐的五音连缀搭配的混融浏亮最类似于丝织品的“五色成文而不乱”。就像条理编织的丝织品一样，如果经线纬线乱了便是孟母的“断机杼”而使得纺织过程“败绩”，如果天下“败绩”，那音乐就不会具备“……清明像天，广大像地，终始像四时，周还像风雨”的品质，当然也起不到“……乐行而伦清，耳目聪明，血气

和平，移风易俗，天下皆宁”的功用了。^①这种对音乐的解说后来辗转到了文学创作领域，被表述为言之有序。一篇文章一部作品，如果言之无序乱七八糟，就会让人感觉语无伦次不知所云，当然不会是好的文学创制。

第三，斑斓美丽谓之“文”。这个说法是第二种论点的延伸。比较有代表性的文献是汉代刘熙的《释名·释言语》：“文者，会集众綵以成锦绣，会集众字以成辞义，如文繡然”。《释名》是一部字书，又名《逸雅》，可见与前代的《尔雅》属于同类典籍。该书“以同声相谐，推论称名辨物之意，或伤于穿凿，然足资考见古音。所释器物，亦可因以推求古代制度”（〔清〕毕沅语），说明该书所介绍的古代（器）物比如“锦绣”、“文繡”之类丝织品“会集众綵”的编织方法是可信的。刘熙认为写文章就要像编织绣品一样，应当“会集众字以成辞义”，这“会集”是一种使文章有文采的创作功夫。后代的文饰（或纹饰）和现代的修饰，就是让事物文采斐然的操作过程。让事物“斑斓美丽”的历程，就是“文”的过程。因此，这种解说后来辗转到了文学创作领域被表述为言之有文采是自然而然的了。

其次来看关于“文化”。现存古籍中关于文化的记载是一个逐步完善的过程，这个过程大致可分为四个阶段：商周时代、西汉时代、魏晋时代，到唐宋时代基本定型。

在商周时代。正如前文讨论过的那样，现在人们根据《易·贲·彖》所谓：“刚柔交错，天文也；文明以止，人文也，观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”即传统所谓“人文化成”的记载，一般认为“文化”一词最早见于西汉。这是《彖辞》作于西汉的误解造成的，这里不再赘言。但需要说明的是，在《易经》的价值—伦理体系中，并非一味强调温情脉脉的“天文”、“人文”

^① 本段以上引文见〔清〕阮元·十三经注疏〔M〕。北京：中华书局，1980影印本。P1529/1530/1536。

光丝对流的太平盛世景观。比如同样在这本华夏文化观念极为浓厚的经典著作中，还有很多诸如此类的记载（引文后面〔〕号内是本书作者的解说）：

龙战于野，其血玄黄。（《坤·上六》）

〔该爻《象》辞说：“龙战于野，其道穷也”。这意思是说如果所谓的“道”（可以理解为“文化”）不能通达地贯彻于对象，就要用“战”来解决问题，很有点先礼后兵的意思。该卦《文言》说：“阴疑（疑即碍）于阳必战，为其嫌于无阳也。”如果阴即被征服对象冥顽不灵妨碍阳即征服者推行自己的主张，就必须诉诸武力。〕

师出以律，否臧凶；师或舆尸；长子帅师，弟子舆尸。（《师·初六、六三、六五》）

〔发动战争不能出师无名，否则会凶险。凶险到什么程度呢？就是战争惨烈到尸体用大车来拉呀！但是这仗还不能不打，因为这是开拓国土、传承发扬家族荣耀的事业，并且是秉承上天的使命，即所谓的“大君有命，开国承家”。（《该卦上六》）〕

得敌，或鼓，或罢，或泣，或歌。（《中孚·六三》）

〔打了胜仗之后，战士们有的敲击刚才激励他们奋勇冲杀的战鼓，来发泄积聚在体内的余勇；有的舒舒展展地躺在那里恢复战斗中体力和心理透支造成的疲劳；有的或者庆幸自己侥幸存活、或者追念战死袍泽在那里抽噎饮泣；有的在那里放开喉咙引吭高歌娱乐身心，借以放松自己和战友紧绷的神经。这让人哭笑不得的场面，怎么会不引发“平安旧战场”的复杂悲凉，或“一将功成万骨枯”的苍凉！〕

高宗伐鬼方，三年克之。（《既济·九三》）

震用伐鬼方，三年，有赏于大国。（《未济·九四》）

〔人们想像中的鬼都会披头散发，所以这鬼方一定是“断发文（纹）身”（虞翻、干宝直至王国维、高亨等人据《竹书纪年》认为鬼方是北方少数民族政权，看来断发文身并非南方居民的专利）的少数民族地方政权。参照较《易经》稍后形成的典籍《诗经》、《春秋》（及其三传）、《国语》等，少数民族被征伐的不只是鬼方，而打仗总是用三年也太齐整了点，还是理解为多年好。高宗据说是殷高宗武丁，是取夏王朝而代之的商汤之后第十任国君，殷商是这个时代的宗主国即《未济》卦所说的“大国”。看来这位宗主国君在“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”理念驱使下，不但亲自多年对鬼方用兵，还鼓励希望“有赏于大国”的其他地方政权征伐鬼方。这里没有一点要“文化”一下鬼方的意思。〕

而像《需》卦的爻辞：“需（等待、埋伏）于郊”（初九）、“需于沙”（九二）、“需于泥”（九三）、“需于血”（六四）、“需于酒食”（九五）、“入于穴”（上六）。这六个爻位的分布是这样的严整，从郊外埋伏到血战到战斗胜利开庆功宴会一直到举行入城仪式，明显是一次攻坚战的井然有序的“战地报道”。另外像《同人》卦的“同人（聚集同宗武装人员誓师）于野”（卦辞）、“同人于门”（初九）、“同人于宗”（六二）、“伏戎（埋伏武装士兵）于莽，升（占领）其高陵”（九三）、“乘（攻上）其墉（城墙），弗克攻（没有费太大的代价，即没有用大量伤亡进行攻坚战，所以该爻的占断辞为“吉”）”（九四）、“同人，先号咷而后笑，大师克相遇（在绝望境地和增援部队会师）”（九五）、“同人于郊”（开庆功会）（上九）等文字中，也可以感受到和《需》卦一样的动辄用武并且不以为耻反以为荣的露骨描述。结合《易经》中关于人文化成的观念，我们不应当说该书是“牧师和刽子手”英明论断的东方版，而应当说这英明论断是“文治武功”的西方版。因为近千年之后当孔子据此总结出“政宽则民慢，慢则纠之以猛”

政治经验的时候，那英明论断还没有诞生呢。从这里我们也可以得出这样的结论：后代关于“文治武功”的提法，还是渊源有自的，这渊源就是中国典术之源的《易经》。

现在看西汉时代的实际情况。根据现存典籍可以认为：西汉基本传承了商周关于“文化”的原始意义，只不过将上述的“文”的对立面“野”、“愚”置换为政治学的“武”，形成了汉语史上一对流传千古的著名匹配：文治武功简称“文武”。像《说苑·指武》所说的那样：“圣人之治天下也，先文德而后武力。凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛。”这里一个很明显的迹象是，“文化”即对某个被征服对象（一般指拥有武力的国家即地方政权）用“文”德进行心理感“化”难以奏效（不服）的时候，就需要动武发挥武功的效应，“文化”作为一个动态措施成为“武化”的对立范畴。正是因了这个缘故，汉初的黄老之治、文景之治虽然和汉武帝的雄才大略武力开边相比，总是显得那么别扭和无奈，但是其政治学意义的历史评价决不比武帝所开辟的大气象逊色。另一方面，即使是在黄老之治时期也没有杜绝剪除异姓王、铲除诸吕的血腥诛戮；即使在文景之治的太平盛世也还有吴楚七国之乱的血雨腥风；正是在“武皇开边犹未已”的铁蹄纵横、举国赴敌的战争总动员中，《春秋繁露》竟然得以舒展华章为千秋万代开了“罢黜百家，独尊儒术”的文化大局面；而王莽口蜜腹剑口是心非大逆不道欺世盗名篡国谋主，在杀戮异己、毁灭性破坏现行政治制度的所谓“摧枯拉朽”中，还要利用扬雄、刘歆等文化学术名人大搞文化建设（史称“托古改制”），以至于后人竟然怀疑作为礼仪之邦行动纲领成名宝典《三礼》之中最为详密的《周礼》，并非出自周公之手，而是王莽新朝时期的产物。《周礼》对中国直至如今政治学、政治实践的影响之巨大是尽人皆知的；整个东汉政权包括曹操“挟天子以令诸侯”时期的汉末建安时代，除了残酷到无以复加的外戚、宦官、清流之间的窝里斗之外，其最大的贡献竟然是中国历史上三大文化现象的出现：一是谶纬迷信引发

的泛神论死灰复燃并且成为民间传承至今的重要文化底蕴，二是恢复乐府机构形成中国文化、文学史上乐府文学的回光返照并且留下数量可观的乐府文学作品，三是道家文化的宗教化和佛教文化在中国文化场面上的登堂入室，奠定了中国传统文化儒释道三足鼎立的基础。

值得特别说明的是，两汉时期所谓“天下”的观念，除了异姓王、同姓王统治的地区之外，还包括中原之外的周边地区。《史记》的匈奴、南越、东越、朝鲜、西南夷、大宛等列传是混杂在淮南衡山、吴王濞、平津侯主父等列传之间的；《汉书》的匈奴、西南夷、南越、闽粤、朝鲜以及西域五十余国列传，是放在佞幸、外戚（非谄佞之“幸”即正直之“幸”）之间的，根据史书的这种章节安排，我们有充分的理由臆断班固认为：少数民族地区（当然在班氏的观念中也包括现在某些独立国家）的道德教化水准（注意：这里的道德水准与现代所谓做人标准无关，应当理解为文明开化程度），是在佞幸（这不是贬义词。意思是指：中央天子为了笼络团结他们，往往根据其教化程度婉转统治原则迁就他们的意志，比如不必缴纳或少缴纳税金、允许实行哪怕是与中央朝廷相违的地方、民族法规之类等等）和正幸（外戚）即发自内心的亲幸之间。而到了南朝宋范晔的《后汉书》中，由于孱杂了南北朝时期的观念，在结构安排上就出现了一个重要的变化，这就是将东夷七国（包括三韩和倭国）、南蛮西南夷十国、西羌四国、西域二十余国、南匈奴、乌桓、鲜卑等安排在列女传之后，中间用方术、逸民等等和王侯列传远远分开，虽然保持着史家传统观念“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”的秉持，但是这种边缘化周边少数民族地区的做法是并不可取的。可惜这个体例竟然成为范晔之后史家的惯例式史书结构方式。当然我们要讨论的是，仅仅从范晔的反衬中，我们就可以看到汉代司马、班氏所浸润的汉人观念了。这就是我们现在认可西汉李广爷孙乃至窦、卫、霍、狄的征战匈奴；东汉马援出兵岭南的心理基础。

这就是文治武功的精彩在汉代政治实践中的充分演绎。但是如果我们用历史眼光观照这个时期政治现象的文化内涵，则可以体验这样一种强烈的感觉：整个两汉时代，以文治武功彪炳青史的统治者无非是在继续演绎着《易经》文化的精髓。正如《易经》的《彖辞》、《象辞》不产生于西汉，而是孔子之前的文化遗产（详前）一样，《易·系辞》也是西汉之前的传世文件，关于这一点，我们尽可以撇开缠绕于故纸堆中的种种纠缠不休的论争，直接从1973年马王堆三号汉墓出土的帛书《系辞》立论就可以了。此墓埋葬的是西汉初年的侯王贵族，随葬图书不会是没有社会影响的地摊文学。这两篇本来也应当属于《六十四卦·卷后佚书》的文献，之所以没有被命名为诸如现在通行的《二三子问》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》等等，而是直接被命名为帛书《系辞》，就是因为它主体上与通行本《易·系辞》是吻合的^①。这说明《系辞》应当是汉代以前定型了的文献并且被贵族阶层（当时的文化精英）所钟爱。作为直接参与国家决策活动和地方政治运作的贵族阶层，对于典籍的钟爱不会如同收藏家那样是为了居“奇货”，因此可以认为像《易·系辞》这样临死都要带到坟墓中去的宝典，应当是他们生前指导行动的纲领性文献。所以，台湾的南怀瑾老先生说：“《易经》是帝王之学，领导之学。以中国的文化传统来说，古代的明君必须深明此道，都要懂这个学问，才能做一个明君贤王”^②（P321），虽然属于“别讲”之类，在道理上还是切中肯綮的。

从哲学角度研究《周易》（注意，不是《易经》），所用材料无非是两个方而，第一是《周易》的象数义理，这些观念与其说是对《易经》内蕴的阐释，倒不如说是对巫卜文化的、从东汉

^① 关于帛书《系辞》的研究成果，属于较高学术层次的，有于豪亮、李学勤、朱伯崑、张立文、陈鼓应（台湾）、晓菡、韩仲民、王葆玟、廖名春、吕绍纲、张岱年、余敦康等学者的文章可参考。

^② 南怀瑾，易经系传别讲[M]。上海：复旦大学出版社，1997。

“纬书”开始（到宋代蔚为大观表现为人类又一次顶级智慧的成熟）的神秘发挥。这种发挥在易学史上功不可没。第二便是肇始于战国、拓展于西汉的《系辞》文化的蔓延（当然在时间归属上后者先于前者，我们在这里如此罗列是为了叙述方便）。《系辞》中文化观念的精美绝伦是前代文献无法比肩的。我们讨论《系辞》文化观念和汉代文化秉持的源流关系，却从关于《周易》哲学研究的成果入手，是因为正是在哲学范畴，大易文化精髓和大汉政治精华完成了历史性的链接，形成了人类发展史上文化形态对人文精神的一次高级映照。因此尽管上世纪30-40年代熊十力先生对《周易》的哲学关注^①（P540、547），和薛学潜先生对《周易》的自然科学内蕴的关注^②（P1031-1048）一样具有石破天惊的文化意义，但是我们却更应该从《周易》思想的现代诠释入手，探索汉代文化秉持和大易文化精髓的关系——因为汉代文化精英面对传世宝典《周易》，所怀揣的情愫也是蛮“现代”的。

也许人们迄今没有注意到，汉代董仲舒提出的天人感应理论本来是出自易传的思想，这主要是因为董氏的《春秋繁露》太知名了。其实用天人感应的视角观照《春秋》，只能解决“人”事的问题，弥漫汉代文化精英头脑中的文化场，其实是这样一种大气象：“是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女；乾知（负责）大始，坤作成物。”（《易·系辞上》）对这个问题的更为具体的解说，便引发出“文化”的概念：“仰以观于天文，俯以察于地理，……原始反终，故知生死之说……”、“通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。”（同前）考察该文献中两次提到的“观其会通，以行其典礼”，可知天人感应的落脚点还是在于关乎人类社会秩序的所谓“礼”。这也是我们在《三礼》（尤其是据说成书于汉代的

① 熊十力，读经要义·卷三[M]，台北：台湾明文书局，1984。

② 薛学潜，易与物质波量子力学[A]，蔡尚思，十家论易[C]，长沙：岳麓书社1993。

《礼记》)著作中经常看到类似《系辞》观念的根源所在。而只有理解了这一点,我们才能从根本上把握前引《系辞下》所说的:“物相杂,故曰文”,但是我们前面出于论述的简要是对该文献断章取义的。为了证明这种断章取义并没有歪曲宝典的原意,我们将这句话的上下文照录在这里:“《易》之为书也,广大悉备:有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之(卦象构建原则),故六(有六爻)。六者非它也,三才之道也。道有变动,故曰爻;爻有等,故曰物;物相杂,故曰文;文不当,故吉凶生焉。”从这段经典论述当中,我们完全可以体味到文化在自然界和人类社会(三才)中的不可替代的作用。在这里,文治(吉)武功(凶)完全被框范在大易文化的理论光晕中。因此我们完全可以认为:商周文化观念演变为两汉的文化秉持,其轨迹正好与《易经》的巫卜文化向《易·系辞》的哲学理念的嬗变,形成不同界域的曲线重合。

而到了晋代,束皙在《补亡诗》中说出一句名言:“文化内辑,武功外悠”,历代解读者均将这里的“文化”理解为文制教化、礼乐典章制度,这说法是符合束皙本意的。今天我们虽然从这个说法中可以看出魏晋文化精英所界定的“文化”一词对商周、西汉词义的明显传承,但是其具体的使用对象已经从征服外部势力即地方政权,转向有效统治地域内部的一种重要政治措施。即完全偏离了前引孔子所谓“政宽(过分强调、依赖文治教化)则民慢(不知道恭敬从事自觉约束行为),慢则纠之以猛(武力定乾坤谓之武功)”界定的范畴。当然和汉代秉持的文治武功观念相比,也是显得颇有龃龉。这主要是因为,由于曹魏(三国时是主流文化代表,这种看法不限于挟天子以令诸侯的政治优势,其文化建树和文学成就也是至今让人叹为观止的)在对待儒家文化方面的疏宕阔落不以为然,和司马氏两晋对儒家文化的毁灭性玷污(高倡仁义忠孝礼义廉耻的儒家伦理观念却言行不一瞒天过海欺世盗名——这些都是当时文化精英比如嵇康阮籍竹林七贤之类骨子里对司马氏

的看法), 引发了逆反心理荒唐言行作为显现方式的精神危机, 到南北朝时天下的动荡不安给儒家文化只留下了“内辑”的有限展示空间。

至于对“武功”之“外悠”功能的限定, 自然是当时战乱频仍的政治环境和“何必桑乾方是远, 中流以北即天涯”(杨万里《初入淮河四绝句》)的蹉跎国家局面决定的。试想一个在周边其他民族贵族政权逼仄中苟延残喘的王朝, 如何谈得上武功开边定远? 正因为如此, 我们前引范晔所著的《后汉书》中才会不同于《史》、《汉》而将周边少数民族贵族政权统治的地区边缘化, 这是一个具有深邃心理因素的史家眼光的变化, 而关于这种变化, 我们可以从其他典籍记载中找到数不清的例证。也就是说关于“武功外悠”的“外”字是有基石稳固的着落的。现在看“悠”字。这个字在古籍中基本含义有两个, 一个是忧愁的意思(《说文》: 忧也, 从心, 攸声); 一个是远, 即所谓“眇邈无期貌”(《诗·郑笺》), 这个意义几乎全出自对古籍《诗经》用字的解说。在这里, 作为文字学家的许慎, 并没有遵从其遇字力图搜求古义的原则, 而是用了当时的通行意义。与之相反, 作为经学家的郑玄虽然以疏解经籍为务不必仔细追求字的本意, 反而破解了这个字的原处密码(比如《诗经》中关于“悠”的用字都可以用“眇邈无期貌”来解说)。另外《汉书·韦贤传》: “犬马繇繇”(颜师古注: 读作悠悠)如果说还有唐代见解不足为凭的嫌疑的话, 那么东汉初年光武帝的爱将、由成义侯“更封高山侯”^①(P1165-1171)梁统的儿子梁竦《悼骚赋》所谓: “彼皇麟之高举兮, 熙太清之悠悠”, 虽然因为下句的“临岷川以怅恨兮, 指丹海以为期”被注家解说为“叶延知切, 音移”, 但其邈远久长的词义是昭然若揭的。邈远悠长就是宽松不逼仄, 因此我们完全可以说, 束皙所谓的“武功外悠”就是将“武功”的价值定位确立在通过武力抵抗外部入侵骚

^① 范晔. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965.

扰的压力，从而制造较为宽松的周边“国际”环境，以求政权的统治稳固之类——相当于如今的睦邻友好关系、和平国际环境。这种内外有别的观念自然衍生了后代所谓“攘外安内”文武之道的政治理念。在人类进入“竞于气力”靠实力说话的时代之后，靠“万舞舞于庭”文化怀柔不能够怀远定边成为政治家必须面对的残酷事实，所以“文化”德政的适用范围被调整，自然是“世移则事异，事异则备变”的、与时俱进的识时务理念推移思维方式变化。这种变化是符合历史发展潮流的。

从政治学上看，这是一个石破天惊的词义大转换已经毋庸置疑。但是这个时段关于“文化”的词义，还没有从商周以来的根本词法结构中解放出来，还是“状语”（用文）+“动词”（化）的构词形态。这个词法的使用肇始于《易经》和《易传》统称《周易》。这属于《周易》系列的偏正词组“文化”，和现代所使用的“文化”一词还相差很远。

情况的根本变化出现在唐代，并且还是跟《周易》有关。唐代的经学大家、孔子后裔孔颖达传世的权威易学巨著《周易正义》（此疏被清代阮元收录在《十三经注疏》当中。当然把孔颖达对于《周易》的疏解作为权威著作并非始于清代，关于这一点我们将在本章第五节详细讨论）中说过这样一句话：

圣人观察人文，则《诗》、《书》、《礼》、《乐》之谓。当法此教而化成天下也。——《易·贲·彖·疏》

在这里，孔颖达做出两个巨大贡献：一是在解说天文、地理的基础上完成了这些概念和“人文”的剥离，认为：和“天有悬象而成文章，故称文也；地有山川原隰，各有条理，故称理也。”（《易·系辞上·疏》）不同的是，人文并非指人类的纹身披发、五官四肢、服装衣饰甚至体内的骨骼筋络等等，而是指人类精神财富的文本化，其存续方式是典籍（诗、书、礼、乐等当然包括《周

易》)的世代传承并且足资后人效法;二是认为人类文化具有移风易俗教化人伦规定、稳定社会秩序的作用。其能指虽然属于社会学政治学的,但其锁定的对象便是人类的心理素质及其外化礼仪风俗等等。这从孔颖达在其他论述中对人文积淀(对前代而言)、规范(对现实而言)、指导(对后世而言)人类行为方式功能的肯定,以及对各种礼仪风俗的价值评判中(孔氏一般表述为“教”的功能及其效应),可以得到充分印证。概括孔颖达关于“文化”的观点,虽然也还有用“文”来“化”的痕迹,但是随着“文”的存续形态的确定和“化”的对象领域的锁定,文化已经被接近表述为古代典籍和礼仪风俗两个方面了。应当说除了“物化形态的文化”之外,这是迄今为止我们中国传统意义上最贴切的关于“文化”一词含义的界定。

到此为止,我们除了成功论证“文化”一词最早见于《易经》之外,似乎还可以得出另一个意外的结论:经过历代先哲的努力,“文化”词义的最接近于现代意义的界定也完成于对《易经》的辗转疏解中。至于现存典籍中最早使用的、中国传统观念中的“文化”这一词汇,为什么首先出现于记录巫卜文化方式、反映巫卜文化发展的上古巫书《易经》和《易传》中,我们将放在本书第三章第五节中给予较为充分的讨论。

第二节 特性充分体现于《易经》

我们在前一节讨论了中国传统意义上的“文化”这一饱含人类生息繁衍信息码的特殊符号,作为词汇最早出现在《易经》中并最终定型于先哲们对于《易经》、《易传》的解说过程中。这种讨论之所以必要,是因为和其他民族一样,相对于人类对通行词汇 Culture(其实这也是一个具有局限性的表述方式)的含义理解,中国传统观念中的“文化”有自己独特的含义和特色衍变轨迹。这是一个浅层次的问题,在本节的讨论中,我们要涉及的是作为拥

有人类最古老文明之一的华夏民族，与其他民族相比，除了“文化”的表述方式与含义必然出现某些错杂之外，她在“文化”内涵方面的特色更是值得炫耀于上古并且骄傲于当今的。华夏民族文化有自己的特性，这种特性综合体现在主流思想、宗教思维和社会心理的历时纽结方式中，《易经》就是华夏文化史上第一次历时纽结的结晶，并且光耀千古关怀万世，成为融化于民族血液中的文化因子，深刻影响着后代每一个历时纽结现象的形成。因此，华夏文化的特性自然会充分体现在《易经》中。

任何文化形态都是民族的。在构成民族特点的诸种元素中，文化是其中的基本要素。这个原理比文化的共同性（普同性）更为显而易见，但是我们往往因为它的凸显式存在而忽略对其存续方式与规律的梳理，比如反映在《易经》中的华夏民族文化特色，就在易学史上基本淹没在人类普同性心理结构的张扬扩衍中。这种情况出现的原因起码有两个方面：一是作为第一次民族大融合的文化结晶，自然成为后代文化精英摄取营养的琅嬛悬圃，对《周易》文化的认同感自然成为华夏土地上的主流思维。况且从武王姬发汇集八百诸侯到周幽王时代《诗经·小雅·北山》提出“溥（普）天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，并在周代古籍中被频频津津乐道（比如《左传·昭公七年》、《孟子·万章上》等）之后^①（P463、2047、2735），邹衍赤县神州天下之中地理位置的杜撰深入华夏人心，再经过汉、唐盛世周边势力可及范围内的地方政权对中原政权“天朝”、“天可汗”之类称谓为表现方式的、极力巴结尊崇的云蒸霞蔚，明清汉满贵族政权的天下老子第一观念，一直持续到国人被重炮惊醒的鸦片战争之前。在这种心态下是不会生发寻求民族特色文化的想法的。相反倒是对外边不合于华夏主流民族意识风习等等特色的宽容大度，成了历代统治者政治开明的显耀标识——像《礼》书当中所谓的“入乡随俗”、“入门问讳”等等

① [清]阮元. 十三经注疏 [M]. 北京：中华书局，1980 影印本.

自然是君子行径。但是具体到关乎国家制度典章的情况，则是要慎重的：从先秦典章制度制定中统一名谓的所谓“刑名从商，爵名从周，文名（王先谦注：谓节文、威仪）从《礼》。散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期〔引者按：这是主流文化形态〕，远方异俗之乡，则因之而为通（王先谦注：远方异俗，名之乖异者，则因其所名，遂以为通，而不改作也）”^①（P411-412）；到清代“修其教不易其俗，齐其改不易其宜”^②。便构成了统治者对边远地方政权所依托之民众心理的认可底线。总之作为处于天下之中的泱泱大国的诗礼公民尤其是文化精英层，是很容易把自己民族的特色当作人类的环球通则，在天经地义的光环中飘飘然，而不会注意科学厘定自己所秉持文化的特色价值的。现当代某些美国社会科学学者提出的某些头重脚轻的奇谈怪论，就是这种心态的产物。我国现当代文化精英之所以不仅没有继续飘飘然，反而到处强调“民族精神”、“中国特色”之类，正是我们经历深重民族危机之后衍生的健康思维。古人常说“国家不幸诗家幸”，就是这个道理。

二是作为《易经》最直接的代言文献即各种《易传》，也是在表述对天书衍生之《易经》的尊崇过程中大包大揽，以为《易》便是天便是地便是人类的一切，除此之外便没有道理可讲，也就是把话说绝了，以至于完全笼罩在“其出入以度，外内使之惧。又明于忧患与（之）故，无有师保，如临父母”玫瑰色光晕中的幸运儿们，永远生活在师保父母般的可靠保护之中，因而缺乏必要的危机感（注意，作为华夏民族基本特色之一的患得患失心态绝非危机感）。撇开《彖》、《象》等编制在“经文”中的文献不谈，我们在《系辞》为首的其他八“翼”^③中，到处可以发现这种汪

① [清]王先谦。荀子集解·下[M]。北京：中华书局，1988。

② [清]《改土归流诏书》中的官方政策表述，转引自刘亚虎。中华民族文学关系史[南方卷][M]。北京：人民文学出版社，1997。P387。

③ 关于易传“十翼”按产生年代排序，《系辞》应该排在《彖》、《象》之后、其他易传之前的观点，本书第一章第一节已经有所讨论。更为详细考订可参看吕书宝。满眼风物入卜书[M]。北京：民族出版社，2005。P1-15。

洋恣肆的无端涯之辞（引文中〔 〕内是本书作者的解说及述评）：

天尊地卑，乾坤定矣……在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。……《易》简而天下之理得矣〔宇宙秩序就是这样被简简单单规定了〕。

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。……范围天地之化而不过〔适可而止，无过无不及。世间出现的所谓怪异现象比如植物的疯长、虫灾、受病；动物的返祖、怪胎、残障等也是应该的“化”，美其名曰“天谴”。所以庄子就对造化很服气，强调逆来顺受不闹情绪〕，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体。

夫《易》广矣大矣，以言乎远则不御（驾车——当时最快捷的移动方式，相当于如今的宇宙飞船之类——追寻都见不到端涯），以言乎迩则静而正〔止也。静止不动就可以追寻到至理〕，以言乎天地之间则备矣。……广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

子曰：“《易》，其至矣乎！……天地设位，而《易》行乎其中矣。”〔这位“夫子”也许是孔子，也许是其他易学教授，反正他说：《易》理可以覆盖地球的。〕

——以上《系辞上》

《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚〔即六合：上下东西南北〕，上下无常，刚柔相易……

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三才而两之……

其道甚大，百物不废。惧以终始〔在行事中始终谨慎戒惧不放肆〕，其要无咎。此之谓《易》之道也。

——以上《系辞下》

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明〔被神明在暗中扶持赞助〕而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻……穷理尽性以至于命。

天地〔乾坤〕定位，山泽〔艮兑〕通气，雷风〔震巽〕相薄，水火〔坎离〕不相射，八卦相错……〔天下也就是地球上所有的变化无非这八卦的错杂相生相克。〕

——以上《说卦》

有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以《屯》……

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措〔措〕。夫妇之道不可以不久也，故受之以《恒》。恒者，久也……

——以上《序卦》

子曰：“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也”。

大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也；六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天〔驾车奔驰于天际〕也；云行雨施，天下平也……

夫大人〔《乾·九二》：见龙在田，利见大人；《乾·九五》：飞龙在天，利见大人〕者，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违〔超前行动，

自然规律不会逆其行而运动，也就不会对其行为予以纠正]，后天而奉天时〔滞后行动，自然会尊奉自然的规律〕。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

——以上《乾文言》

《坤》至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常〔《坤·卦辞》：君子有攸往，先迷，后得主，利。〕含万物而化光〔《坤·六三》：含章，可贞。〕坤道其顺乎，承天而时行。

地道无成，〔《坤·六三》：或从王事，无成有终。〕而代有终也〔《坤》卦的道理是：没有成就即业绩，但可以代之以有始有终即过程是差强人意的〕。天地变化，草木蕃。

夫玄黄〔《坤·上六》：龙战于野，其血玄黄。〕者，天地之杂也。天玄而地黄。

——以上《坤文言》

我们之所以不厌其烦地引用易传中关于大易文化的价值评判，是为了较完整地展现“《易》与天地准”的轴心文化心态在华夏文化精英层头脑中的膨胀程度。相关评说已经包含在引文中，读者自可以在阅读中去玩味斟酌乃至通过思考得出自己的结论，我们不必再饶舌。

现在我们要讨论的是对这种价值评判的评判，也就是哲学领域中的一个重要命题：批判之批判。所不同的是我们是从文化角度切入，所以得出的结论也许是感性玩味多于理性思维，但是只有这样才能较为简捷地和文化价值、社会心理、行为心理定位等我们讨论的中心问题进行链接。

先提出关于这个问题的结论：这种精英心态的存在，在当时乃至很长历史时期内是合情合理的。因此我们不能将之和现当代某些

经济发达国家文化精英层的妄自尊大相提并论等量齐观。华夏民族一直对夜郎自大心态颇为不屑，因为华夏民族为主体民族的大中华当时决不是坐井观天的夜郎，而是“居其所而众星共〔拱〕之”（《论语·为政》）的大文化圈辐射源。

作为历史现象的凝结，每个民族〔不管其文明程度如何——有的文化学者界定为无论是否拥有自己的文字，这种界定方式是有问题的。详本节下文〕都拥有自己的文化。并且，这种某个民族创造并拥有的文化也一定和其他民族的文化有不同之处即自己的特点。但是作为人类的一个组成部分，也就是说世界民族之林中的哪怕是一棵参天大树而不是荆棘枝条，在人类本质特征这一点上和其他哪怕是人数极少的少数民族也是平等的。种族歧视、民族压迫、沙文主义等等浅薄观念之所以臭名昭著，各种道理的发源点都在这里。自称蓝色血液的贵族婴儿坠地也只能呱呱而已，不会从娘胎里出来就吟哦《十四行诗》，当然这种让民族主义者无从置喙的极端说法有赌气的成分在其中，也是无庸讳言的。理智一点，我们必须承认诸如制造工具、符号交流〔首先是与实物捆绑的语言，其次是逻辑范畴的抽象符号等等〕、相同自然条件下的相似劳动方式、类型社会组织中的类似思维方式、相同体能特征（比如身高、消化系统、群体视力水平、运动速度和膂力指数等等）形成的近似生活习惯等等，是人类共同的存续本质，因而具有普同性。这种存续方式的普同性必然导致各民族、地域特色文化的普同性特质。这种特质就构成文化的多样性和一致性的统一，表现为人类对于文化普同性的认同心理，生发多样文化的融合功能。

在《易·系辞下》中有一句话，叫做“天下同归而殊涂”，这应当是我们现代汉语成语“殊途同归”的语言原点。这个意思在西方学者那里被表述为 convergence，一般译作“辐合（现象）”，意思是说世界上的事物千差万别，自然在于其生发的原点不同，但是就像分布在360°车轮各个原点上的辐条一样，最终都要辐辏到轴心部位。“0”作为一个数字被承认是符号表述功能的重大进步，

但在不同民族却生发于不同的原点：或者首先被用于六十进制的计量方法（前五世纪，苏美尔人）、或被首先用于历法的编制上（公元一世纪，美洲玛雅人）、或被用于十进制计量方法上（公元五、六世纪，印度人），但是走到终点就是跻身数字符号却是殊途同归的很好例证。又比如幼发拉底河、尼罗河、恒河、黄河流域几乎同时发明了石斧（世界考古学界把最初的石斧称做“手斧”或“成形石”）；公元前11世纪埃及、美索不达米亚、克里特早期王国和太行山麓的燕、赵诸国几乎同时发明了冶铁技术^①，在当时交通阻塞的人类生存环境下，如果不秉持我们前面提到的“相同自然条件下的相似劳动方式”生发的需要这种类型思维，如果不关注大易文化所谓“殊途同归”的人类发展理念，那只能用天赐恩惠来作唯心解说了。这是共时文化现象的普同性。其实，文化的普同性还表现为历时现象，即某种文化即使是同一个民族的，也会在人类历史发展的长河中出现殊途同归即辐合现象。

比如某一古籍中关于创造发明的传说，我们在其他典籍中就可以发现不同的说法。我们举《易·系辞下》圣人仿照卦象造物的两个例子，来看看典籍记载中出现的齟齬（〔 〕中是本书作者的评介内容）：

古者包牺（伏羲）氏之王天下也……剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。

〔剡木为之的一定是独木舟。《物原》说：“伏羲始乘桴”，桴

^① 关于石斧、冶铁的国外资料，引自〔美〕海斯、穆恩、韦兰：《世界史·上册》[M]。北京：生活·读书·新知三联书店，1975。中央民族学院研究室译本。P8-11、76-78；英文版P4-7、50-52。另外据史籍记载，我国春秋时代已经开始使用铁制农具，《管子·小匡》：“恶金（即铁）以铸斤、斧、鉏……”；上世纪80年代，河北兴国燕国冶铁遗址、磁县赵国冶铁遗址中出土了冶炼用的铁范，这是冶铁技术发展成熟阶段之后的产品。

是现在所谓的筏子，而不是舟。又《汉书·地理志》：“昔在黄帝，作舟车以济不通”。其实细考易传原文，如果班固的说法也是来自易传的话，他老先生的读法倒是更有道理，因为《系辞下》的原文中是这样的行文脉络：“古者包牺氏之王天下也……包牺氏没，神农氏作，……神农氏没，黄帝、尧、舜氏作”，然后才有剡木剡木为舟楫的说法。但这里是三代君主并且按照信史《史记》的说法，黄帝和帝尧之间“有天下”的起码还有玄嚣、昌意、颡项、帝喾三代四帝，就是按五帝的序列说话，颡项、帝喾也要算两代。这就是说，发明舟楫的到底是这五代或者六位帝王中的某一个人呢，还是在这个漫长的时代中另有发明者呢？即使退一步说，如果伏羲已经发明了舟而不是桴，黄帝（或者颡项、帝喾、尧、舜——且不说玄嚣、昌意）等人就不必再被史书记载发明舟楫了。按常识，作筏子即将竹木捆绑缠绕起来，较之剡、剡工艺简单且不用太锋利的工具，即使传说不足为凭，为了让人相信，也应当编造成三皇之一的先祖伏羲作并且乘桴，五帝之一的后祖黄帝（撇开其他帝王或当时的佚名发明家）作舟为好。]

上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。

〔在商周时代，《诗·大雅·绵》记载周的先祖古公亶父因为环境的改变（膺膺周原不像黄土高坡那样干爽），放弃“陶覆陶穴”的居住方式而“筑室于兹”，大概不算易传所谓有所发明的“后世圣人”。但是如果仅仅凭《韩非子·五蠹》中的“（有巢氏）构木为巢”、《越绝书·越绝外传记宝剑》的“轩辕、神农、赫胥之时……断树木为宫室……至黄帝之时，……以伐树木为宫室”等记载，就很难确认这“后世圣人”到底是谁。大概因为各民族社会发展阶段不同，在中华大地上时常出现改穴居为宫室的圣人吧？比如唐代东北黑水、粟末靺鞨盖宫殿，现当代陕北农民盖瓦房

之类，皆可算后世圣人恩赐百姓的福祉。〕

仅仅从这两个例子，我们就可以看出，即使在华夏文化内部涵澹的诸种文化因子，也不是像现代这样由一个发明家有所发明并且申请专利，然后才有偿推广的。上面只是说的有形文化遗产的情况，非物质文化遗产的情况更是如此，在文学史领域之所以出现类型文学现象，比如羽衣型就有玄鸟生商和仙鹤报恩等题材，垂死化身型就有盘古和长白仙女等传说，人神感应型就有姜嫄履大人足迹生后稷的原始神话、高丽王妃感日光生朱蒙的造神神话（刘媪感龙生刘邦是造神神话的典型）等等。这种情况的出现一方面是由于华夏民族本身是多民族长期融合形成的，所以各种文化因子的原点必然分布甚广，另一方面也是文化历时普同性规律在起作用。如果不考虑这一因素，我们就无法将这种民族特色文化和其他民族文化、尤其是远缘文化相区分了。比如我们不能根据欧洲童话《灰姑娘》和华南少数民族传说《达加达伦》的惊人相似（因为类似《达加达伦》的故事在我国民族地区流传版本甚多，所以文学史界为之拥立了一个类型，也许是为了和国际文学研究接轨吧，竟然将晚于《达加达伦》的《灰姑娘》命名为这个类型的通用符号），就说我国的华南壮、侗及其他少数民族文化和欧洲文化属于同一种文化类型。

文化的普同性和同源文化是两个概念，我们上面讨论的其实已经涉足同源文化概念了。所谓同源文化，就是文化秉持者具有相同或者类似的认同标的。最便捷的例子就是：我们之所以把外星人叫做“人”而不是叫做猫或者猩猩甚或什么精灵之类，就是根据UFO目击者的描述，这些外星来客既与地球上的任何低等动物有区别，又与灵长类的其他动物相差甚大，而是和人一样具有思维的内涵（而且比地球人的智商要高不知多少倍）和头部躯干四肢并且直立行走等外部表征。这样，我们就可以理解：我们在强调非同源文化的普同性和特异性时，不能忽视同源文化的普同性和特异性也就是同源文化的复合特点。同源文化的时、空复合及其特异性与

普同性的复合存续状态，和不同（非同源）文化在运行轨迹上是可以形成类似曲线的。这里我们有必要引入历时文化、后续文化和主流文化、局部文化两对概念。任何同源文化都是历时的，今天是昨天和前天的传承、唐宋文化是秦汉文化的传承、当代文学是现代文学的传承，这种传承的方式以各异的特性转移模式，可以千变万化；但是反映在主流文化中却是轨迹清晰可以轻松勾勒的，这就是我们后代不管有无文字（再现方式的区别是典籍固化或者口头流传），都可以获得过往历史的主流形态及其发展嬗变的整体或者局部印象，在头脑中再现关于前代社会的结晶形态甚至解码还原（表现为鲜活）形态，这就是所谓追忆。

我们这里说的主流文化的对应概念不是边缘文化（现在文化学界所谓“轴心文化”与“辐射文化”、“子文化”与“母文化”、“中心文化”与“边缘文化”等等糊涂观念都是从这里生发的），文化的边缘现象无论什么时代都是人为的误区现象。比如中国长达两千年的封建社会中无数忠臣志士的被“疏”（像周公、屈原、贾谊、唐朝的八司马、宋代的岳飞、辛弃疾等等），就是封建统治者无端边缘化志士仁人的不理智行为。这种行为的结果往往是国家遭受劫难、人民饱受外来势力蹂躏之苦。再比如中国新民主主义革命时期，由于革命力量活动空间的相对逼狭，毛泽东就专门论述过正确处理外来干部和本地干部、知识分子和工农干部等等之间关系的问题，那就是针对革命低谷时期，由于敌对势力的围困造成革命队伍生存空间相对狭小，造成部分人为的边缘化类型团体的不正常现象而发的。就以现代来说，民众针对部分搞不正之风领导所创作的讽刺性民间文学酷料：“说你行你就行，不行也行；说你不行就不行，行也不行——不服不行”，也是人民群众对某些党内异己干部违反党的原则歪曲干部政策的尖锐讽刺。这种讽刺的目标，就是人为边缘化造成的考察、提拔、使用干部不当。因此，我们所说的主流文化的对应概念，是局部文化。

相对于同源文化（我们不能同意“相同文化”的概念，因为

在世界上根本就不存在纯粹的相同文化)中的主流文化来说,局部文化的使用才是可以接受的论说平台。在某个民族、国家、宗教信仰类型群体(这种群体可以是几个国家、地区,有时也呈现为跨国、地区的交叉现象。同时信仰不应和宗教捆绑,信仰有时并非呈现为宗教状态,比如共产主义信仰等等)秉持的同源文化中,除了主流文化之外,还有相当丰富的局部文化现象,比如以地域分,可以有天然屏障造成较长期隔膜所形成的地区文化,这种小型文化群体又往往可以区分为地域的中心文化和边缘文化(边缘文化往往是多种文化的混杂状态,并且主流文化的因子与中心区域相比要多一些,这就是我们不能轻视同源文化中局部文化的边缘地区文化的重要原因之一);从经济角度,可以划分阶级文化和阶层文化;而社会分工造成的职业和职务区分群体,又可以形成相容(由于这种社会分工是政治的敏感领域,不容许对于主流文化秉持者的丝毫叛逆,所以在这方面相容显得尤其重要)于主流文化的群体文化或者叫做团体文化;生理上形成的年龄和性别差异,也会形成类型心理作依托的层次文化,是局部文化的三维存续方式;从政治角度看,任何时期都会出现入世的左派(激进派)和右派(稳健派)以及出世(古代叫做遁世、隐居等等)的逍遥派,也会形成各具特色的局部文化,这种局部文化往往突破主流文化的匡范,以叛逆文化或者精英文化、超前文化的方式存续;从社会学角度切入,我们就接触到文化领域的一个最重要的现象,这就是相同或者相近民族都会秉持自己的特色文化,但是这种文化一定要有主流文化的主干因子作支撑,否则这个民族或者民族群体(比如达斡尔和鄂温克,壮侗瑶等)就不能算和主流文化同源。所有这些局部文化,都会形成主流文化的有机组成部分,并在渗透压和反渗透压的作用下,持续进行内部融合,最终经过整合删汰形成不断更新的同源文化中主流文化的历时存续形态。

这种同源文化的局部文化的存在前提,就是局部文化之间、局部文化和主流文化之间一定要有比重很大的“普同性”,否则它们

和主流文化之间就不会构成同源。但是这些局部文化又一定具有自己的特异性，否则我们就会重新陷入刚才说的、“相同文化”的定义误区。正因为同源文化中的局部文化都秉持有自己的特色，才会形成主流文化的不断运动，使得同源文化永远生机勃勃。我们用最能说明问题的民族文化为例。民族文化是同源文化中最活跃的文化因子之一。同源文化群体中的某一个民族，不管它是否有自己的文字（比如至今没有自己文字的高山、仡佬、鄂伦春、鄂温克、德昂、布朗、撒拉、裕固、东乡、达斡尔、保安等族）、是否具有自己的语言（比如没有自己的民族语言或民族语言过早消失的回族、满族等）、是否有自己的行政区划（比如壮族地区在共和国建国的头九年都生活在“广西省”的行政区划内，1958年成立“自治区”之后，壮族的文化秉持并没有因此有什么不同）等等，都不是界定该民族是否存续的重要因素。而正确的界定是只要形成一种具有自己特色的民族文化。即使从现代资料看，同一民族聚居形成自己的特色文化（往往和地域文化有部分的重合）也好，民族分散居住保持自己的特色文化也好，多个民族聚居形成具有特色的混融文化也好，作为局部文化的一种存续状态，都和同源的主流文化保持着高比例的普同性。在这一点上，西方学者从文化主位研究（学术界简称 emic）和文化客位研究（简称 etic）两个视角切入得出了相同的结果（只不过普同性和特异性的层次排列发生变化而已）。

我们之所以连篇累牍强调文化的普同性，是出于两个方面的考虑：一是近年的文化研究不同于上世纪 80 年代那样注重对文化普同性的关注而简化文化特异性的观照，而是不遗余力地强调甚至夸大文化特异性对文化构建和发展的作用。这种偏差容易助长狭隘民族主义取代某族主义而为之的错误倾向；二是我们在本书中关于文化特异性的讨论在后面的篇章中将多有涉及，这就给我们在阐释文化的特异性充分表现在《易经》当中这一总命题时，提供了以提纲挈领为讨论方式的可能性。

因为《易经》是华夏古族的传世经典，所以我们在讨论其蕴含的文化特性时，必然要用华夏文化特色作为论证坐标。我们可以从史学界公认的华夏民族传统（注意，不是现代。现代也许有这种特色，但不是我们要讨论的范围）文化的四个主要特色切入：1. 低生存祈求为底线所制约的务实精神；2. 实用主义价值观支撑的泛神论；3. 环境与生产方式决定的被动团队精神（依赖、攀比、嫉妒、窝里斗）；4. 患得患失心态笼罩下的苟安心理。

以“低生存祈求为底线所制约的务实精神”为例。中国有句熟语叫做“官逼民反”，还有人说：如果对中国老百姓说：“扔掉你手中的米糠团子，跟我造反可以吃馒头”，那百姓肯定回答：“如果造反失败连米糠团子都没得吃了，怎么办？”前一种说法已经被主流舆论默许（只是被淡化了些而已），不必饶舌，这第二则说法我想也没有什么恶意，鲁迅刻画的吃人（革命者）血馒头治疗哮喘的百姓和阿Q先生的种种作为，比这米糠团子守护者要让人痛心得多。这一句过时的名言和一则胡诌的故事，意思应该是说在整个封建时代，中国的老百姓每次造反，都是被贪官污吏逼得没有活路了才形成的。这种低底线的生存祈求、得过且过的苟安心理，不管在诗骚传统史传隐喻诸子呼号乃至大赋巨史中被提及过多少次，它的出处却在华夏先民文化的源头文献《易经》中。

我们从上经和下经各取一例来说明这种文化特色在《易》中的显现方式。先看上经的《随》卦。这个卦所反映的心理品质，属于现代社会心理学所谓的从众心理一类，这是华夏民族延续至今的重要心理特征之一，关于这方面的熟语、谚语、成语、格言等等不胜枚数，比如“随大溜不挨揍”〔这快乐或者说幸福底线就很低——不挨揍就快活了〕、“出头椽子先烂”、“枪打出头鸟”、“跟着好人学好人，跟着巫婆跳大神”〔这就完全不顾主观因素的作用，把责任全推在跟随目标方面〕等等皆是。因此该卦的卦辞是：“随，元亨，利贞，无咎。”〔只要跟随别人不单打独斗自作主张标新立异，就是最大的通泰顺利，是好卦象预示的好朕兆，绝没有什

么咎害。〕但是，在求随大溜共福祸的过程中被边缘化甚或被抛弃到团体之外时，即连这本来很低的幸福指数都求之不得的时候，人们一般不会自绝于人世，而是很务实地解决问题，委曲求全地再次降低生存底线：

官有渝，贞吉。出门交，有功。——《初九爻辞》。“渝”是变化的意思，要调整班子了，干部位置可能要发生变化〔官有渝〕；这时我们的先人不是主张反躬自省好好利用换届的时候总结经验教训，以利于今后的工作，而是要把这种时刻当作改变自己境遇即争取提拔的好机会，所以得到这个卦象占卜者就认为是吉庆的朕兆〔贞吉〕；这时只有出去活动和说了算的人多交往〔出门交〕，才会达到理想的效果〔有功〕。这种现象现在被百姓叫做“跑官”，至于能否找对门路跟对人，就要看“随”的功夫。关于这个卦，传统解法中还有“古人馆舍毁圯，盖往往占其吉凶，若筮遇此爻则吉，出门则具有功”^①（P211），房子倒塌了本来是倒霉事，还要卜筮吉凶问别人是好事还是坏事，如果遇到这个爻象，不但很吉利，如果立即出门，往哪走都会〔交被解为具〕大有收获——比没有倒塌房子的人还幸运！中国人怎么会跳楼？这种没有主见的从众心理也不算太坏吧？这就是“随”的真谛和重要功用。这个卦中还要诸如“系小子，失丈夫，随求有得。利居贞”（《六三》）等等，都是这种文化因子的凝固。

下经因为涉及人事比较多，所以这方面的例子更是俯拾皆是。举几个不用分析就可看懂的例子，供读者玩味：“众允，悔亡〔得到公众认可，什么遗憾都会消失〕”（《晋·六三》）、“遇主于巷，无咎〔冤家路窄！竟然在狭窄的巷子而不是朝天大路可以各走半边的地方，遇到了平时最为惧怕的主人，又居然没有被训斥，真是幸运啊！〕”（《睽·九二》）、“丰其蔀，日中见斗。往得疑疾，有孚发若，吉”、“丰其沛，日中见沬，折其右肱，无咎”（《丰·六

^① 高亨：《周易古经今注》[M] 北京：中华书局，1984。

二、九三》。得了难以确诊的怪病、右小臂折断了，还能够在各种精神活动中找到“吉”、“无咎”的平衡点，这就是特色文化的魅力）等等，都是很典型的例子。

由于结构布局的关系，我们将实用主义价值观支撑的泛神论、环境与生产方式决定的被动团队精神（依赖、攀比、嫉妒、窝里斗）、患得患失心态笼罩下的苟安心理等特色文化心态的形成与《易经》的关系问题，放在第三章第五节展开。

要之，《易经》中蕴含的华夏文化特征和其本身的涵溶性，提高了该典籍的品位，使其具备了作为文化特异性之区别、互动功能厘定坐标的重要功用，从而可以被认定为全人类的猎猎文化大纛之一。

第三节 存续观念符合于《易经》

从文化的存续方式角度观照，可以说《易经》是从原始社会一直到商周时期的活化石。之所以说这化石是活的，是因为不但《易经》中的各种物像可以解码还原重现鲜活，更重要的是其中的各种文化因子，至今还存活于全球华人社会的文化秉持当中。这就不能不涉及文化的存续方式和存续观念，即文化的发展、传播、传承、演变等复杂问题。这个问题本来不是这万余字的一个小节可以充分展示的，但我们可以在局部放大之中展示其个性中的共性。这也是前代哲人——当然从《周易》开始认可的一种阐释方法。

与文化的相对静态存在方式（比如文化的物化、文字绘画等形式的载体化等固化结晶方式）相对应的，是文化的传承演变，两者合称文化的存续方式。而传承演变是文化的动态存在方式，它主要遵循三种轨迹滚动递进运行，并在运行过程中不断进行针对阻隔的克服活动。处于这些运行方式中的某种文化秉持者必定形成文化的存续观念。即使在对这些观念的简单分析中，便可以看到它们和传世典籍《易经》中的文化传承演变观念的全方位吻合。这一

点也决定了该典籍的高层次文化品位。

文化的动态存在方式首先表现为文化的进化。按照现代文化学关于文化进化的观念,认为文化在累积(物化、载体化)之外,主要包含进化(低级——高级;简单——复杂等)的特性。这种进化还可进一步分为单线进化(如某个民族的文字)与复线进化(形成文化圈,通过辐射形成一定范围内的共振体)两种方式。这种观念在《易经》中被表述为嬗变,反映在文本中的这种嬗变性质的进化在易传中被充分关注。《系辞上》中所推衍的:“极天下之赜者存乎卦,鼓天下之动者存乎辞;化而裁之存乎变,推而行之存乎通……”是说对于天下万物(当然包括自然和社会),卦象的抽象概括功能、卦辞的激活催动作用,其关键都在于嬗变作用的解析(化)定位(裁)作用的发挥程度,只有这种契合是正常形成,才能将道理推而广之亨通天下取得全社会的认可。《说卦》所谓“震一索而得男,故谓之长男,巽一索而得女,故谓之长女;坎再索而得男,故谓之中男,离再索而得女,故谓之中女;艮三索而得男,故谓之少男,兑三索而得女,故谓之少女。”和王弼一样崇尚对经书俭约处置的韩康伯未置说辞,而孔颖达则说“此一节说乾坤六子,明父子之道”,并引王氏云:“索,求也。以乾坤为父母而求其子也。得父气者为男,得母气者为女。坤初求得乾气为震……乾初求得坤气为巽”^①(P94)。王氏说的前半部和孔氏一样,是用学究气和爱打比方的易传较真,所以让人看着不伦不类;后半部分则间接且不自觉地道出了这段话的真谛:乾坤本卦(三画卦)在变卦的时候,第一爻变化分别形成巽和震,“阳卦多阴,阴卦多阳”(《系辞下》),巽阴震阳女阴男阳又是首次,所以长女长男就出来了。另外孔氏所谓“明父子之道”的说法不但违背易传而且违背《易经》的本意,比如《易·蛊》中的“干母之蛊,不,可贞。”〔继承母亲的事业,算大事情,是允许这样做的朕兆——注

^①〔清〕阮元.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980影印本.

意不能将“不可贞”连读，否则该爻《象辞》所谓“干母之蛊，得中道也”云云就讲不通。〕（《九二》），是和“干父之蛊”（《初六、九三、六五》）、“裕父之蛊”（《六四》）同等价值的，并且还没有“干父之蛊”中的“小有悔，无大咎”（《九三》）之类的让人不放心。而抛开这些神秘兮兮的解说我们则可以发现，这其实是一种卦象变化昭示的人类繁衍过程的累积式嬗变。而所谓父母子女的形象被引入，只是用来说明巫卜道理的比喻手法而已。至于《序卦》满篇的“××必×，故受之以×”的句式，则充分显示出整篇文章在构建上体现了作者关于文化嬗变的流动意识。

而关于文化进化观念的嬗变性质表述，最集中显现在《系辞下》那段有名的圣人“观象制器”说中。其中的观念被南怀瑾老先生推崇为“有一个历史观点〔南先生应当说的是其所谓人类的历史是“进化”的——其实在这里，我们的评判应该是不在于这个历史观点的新，而在于这个观点的“古”即超前性〕提了出来，这是研究人类学、社会学、历史哲学三方面最重要的原则”^①（P397）。这段文字是这样的（〔 〕内为本书作者的解说与评判）：

古者包牺〔即伏羲〕氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情〔非物质文化遗产，精神文化〕。作结绳而为网罟，以田以渔〔物化文化〕，盖取诸《离》。

〔《说卦》曰：“离者，丽也”，意思是说这里的离不是离开而是附丽即黏着。《离·彖辞》说：“日月丽乎天，百谷草木丽乎土，重明以丽乎正。乃化成天下。柔丽乎中正……”这就明白了，天

① 南怀瑾。易经系传别讲[M]。上海：复旦大学出版社，1997。

文地理光丝对流形成人文（重明以丽乎正、柔丽乎中正），便具有“化成天下”的大气象。作为万物灵长的人，区别于其他动物的两个标识都被伏羲创造出来了：精神产品的八卦和解决民以食为天问题的根本手段——田猎。从卦象上看，这离就是文化。另外在该卦的爻辞中还有“履错然”（《初九》）的说法，“错然”也是“文”的意思。]

包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。

[神农氏发明农具，使得原始人类摆脱伏羲氏时期对田猎生活的单纯依赖。木制工具取代石器作为生产工具，是人类制作能力的提高；工具的改革必然增加农产品的产量，这些都是卦名所谓的“益”。我们现在经常说“损益”，其实这两个经常黏着的独立词汇是六十四卦中的两个相邻卦。《序卦》说：“缓必有所失，故受之以《损》；损而不已必益，故受之以《益》”，可见益是由损转化也就是嬗变来的。《杂卦》说：“《损》、《益》，盛衰之始也”，也是讲两个卦反映的是增减变化。从反对卦（卦象颠倒）角度来考察，两个卦的卦象是反对的，所以《损》卦的最后两爻和《益》卦的初始两爻就有了意义上的联结：《损·上九》：“弗损，益之，无咎，贞吉，利有攸往，得臣无家。”因为受重用，公务繁忙顾不上家，是男人展示自己价值的最佳状态；《益·初九》：“利用为大作，元吉，无咎。”可以毫无顾虑地干大事，和《损·上九》意思完全吻合。这是一组对应。《损·六五》：“或益之十朋之龟，弗克违，元吉”；《益·六二》：“或益之十朋之龟，弗克违，用贞吉。王用享于帝，吉”。这一组对应从字面上就可以看出来。甚至不用理解意思，所以不作解说。用我们今天的话来说，损就是改造自然剥夺自然从自然索取，益就是提高人民生活水平。这是统治者都乐此不疲的事业。但是盘剥人民的贪官污吏要除外，这一点《易经》

作者也想到了，《益》卦中充满了要对百姓救死扶伤贺庆问吊常抓不懈的告诫之外，还对执迷不悟者提出了冷森森的警告：“莫益之，或击之。立心勿恒，凶”（《上九》）。如果你从不给百姓恩惠，就有可能出现造反的，要攻击你。这道理的心理依据就是：不坚定百姓的生活信心，就凶险！要树立百姓的生活信心，就要通过“益”使百姓有赖以生存的必要生活、生产资料，孟子说：“无恒产而有恒心者，未之有也”、“无恒产者无恒心”^①（P2671/2702）就是这个道理。所以神农发明创造的意义不只是在于经济方面，还有更为重要的政治意义在其中。至此“取诸《益》”的根据，算是充分了。]

日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。

〔噬嗑是咬食、咀嚼的意思，交易就是要双方意向吻合。该卦卦象就是“颐中有物”（《噬嗑·彖》）的样子，所以很多爻辞都和吃有关，比如“噬肤（肥肉）”、“噬腊肉”、“噬干肺（排骨）”、“噬干肉”（《六二、六三、九四、六五》）等，当然如果这种吻合遇到和法律的遭遇，就要受苦：“履校灭趾”、“何校灭耳”（《初九、上九》），那刑具就从头到脚都桎梏上了。〕

神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。《易》穷则变，变则通，通则久。是以“自天祐之，吉无不利”。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以

①〔清〕阮元，十三经注疏[M]，北京：中华书局，1980影印本。

待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸《睽》。

〔在这一单元中，舟车弓矢、生活工具、国家机器（警察）等等的发明已经不重要了。重要的，一是随着五帝时代即文明曙光初照人寰时代的到来，文化观念更新：《乾》、《坤》成为政治学上的终极符号，从而上升到文化层次，二是思维方式的更新，变化即嬗变，能够使文化状态历久弥新的价值被发现。所谓“《易》穷则变，变则通，通则久”，是说人类社会从三皇时代进化到五帝时代已经完成了一个发展阶段的循环，“山重水复疑无路”，但是如果顺着大易文化的发展规律行事，立足于变，那么就会有“柳暗花明又一村”的机会出现，不但能够“通”，而且能够“久”。再看五帝们“为人民服务”所依据的卦象，《乾》、《坤》是“参天两地”的大气象，自不用说；《涣》卦“利涉大川”（《涣·卦辞》），“乘木有功也”（《涣·彖辞》），正是利用木材制作舟楫“以济不通，致远以利天下”的文化天启；《随》卦“刚来而下柔（卦象震下兑上，阳爻都在阴爻下面，该卦《象辞》说“泽中有雷”，是一种物从其类的顺随），动而悦”；《初九》爻辞说“出门交有功”，《六三》爻辞说“随求有得”，是一种宜动不宜静的卦象，牛马相随，车水马龙，是一幅鼓励行动的图画。受这种启示发明车子，理所当然。《豫》卦“利建侯行师”（《卦辞》），“圣人以顺动（卦象坤下震上坤顺震动），则刑罚清而民服”，是建立军队、警察等国家机器的重要参照。《小过》卦“可（同意、赞许之意）小事，不可大事”（《卦辞》），属于针对日常生活的卦象。卦象艮下震上，《杂卦》说“《震》起也，《艮》止也”，两者结合形成一上一下、一动一静的重复，自然可以作为杵臼运动的形象触发点。《睽》卦写一个流浪者于路途上遇到难以判定安全系数的情况，“先张之弧，后说（脱，松弛弓弦）之弧”（《上九》），说明弓箭已经作为

日常防身武器，不会是“取诸”对象。这里的道理还是在弓箭的特质上：弓箭不分离就不会发生威力，就不会有“以威天下”的功能。这种道理存在于卦象中：“火动而上，泽动而下（《睽》卦兑下离上）。二女同居（《说卦》：“离……谓之中女。……兑……谓之少女”），其志不同行……天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也……”。凡事物能够在分离过程中完成相同的目标，就是“睽”的大道理，这也是弓矢在分离中破的之真谛。于是圣人就发明了符合这个原理的弓箭，给人类以“弧矢之利”。当然所谓的“以威天下”应该是弓矢发明很长时间之后的事情了。]

上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。

〔从这一单元，就可以清晰看到人类是怎样进入文明社会的，统治者已经从传说中解放出来，或者是大禹、后稷、商契、商汤、周文、周武乃至周公等等，所以统称之为“后世圣人”。他们的观象制器主要被记载了三件事：令活人安居，使死人安葬，发明文字。这三件事都是人类发展史上破天荒的大事变。《说卦》曰：“物不可以终遁，故受之以《大壮》”，遁就是穴居；《杂卦》说：“《大壮》则止”，止就是止息。让人民安居是统治者不可推卸的责任，这是《大壮》卦所蕴含的真谛。该卦《大象》说，根据此卦可以使得“君子以（用这个卦的精神、规范）非礼勿履”，有了安居之处，才能够“有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”，这就是礼义被引入社会关系的逻辑进程——这自然是人类发展史上的巨大事变。

《大过》卦中充满怪怪的情绪宣泄，创造的是一种寒雾森森的朦胧意境。其中既有“栋桡，凶”、“过涉灭顶，凶”（《大过·九三、上六》）之类的环生险象，又有“枯杨生稊”、“枯杨生华”（《大过·九二、九五》）一类的生命转机期望，当然还有“藉用白茅，无咎”（《初六》）那样的宗教意绪。而其中对于“栋”之状态的特殊关注，更是非一般生人对房屋的正常心态。整个卦是一种对于生死问题的高层次思考。后世圣人的用棺椁安葬逝者，其意义应当在于礼义对初生野外，死葬中野的全方位修正。其非物质文化遗产意义大大超出棺椁等物质文化的意义。“扬于王庭，孚号。有厉告自邑，不利即戎，利有攸往”，是《夬》卦的《卦辞》，正是这则卦辞，使得读易传的历代学者对《夬》卦和“易之以书契”的关系一头雾水。究其原因，则是由于对于这则卦辞的解说历来众说纷纭，而分歧主要在于其中的“扬”和“孚”的诠释上，因而断句也有所差异。归结前人说法，较有影响的主要有两种：一是认为在劝告邑主和君王打交道时韬光养晦，因为君王的身边有小人，在王庭上办公时不要张扬自己的内心想法，听到君王要调动自己属邑的兵员时也是先推诿观察，再作决定不迟；二是认为是君王在王庭上审问俘虏，因为逼供信刑罚难熬俘虏哭号求宽大处理，“正在此时，邻敌入寇，邑人来告，……”^①（P282）其实后一种说法是一种创见，并且有文字考证的功夫在其中，之所以不被多数学者认可，主要是那“正在此时”有些蹊跷，让人跟着走不放心。其实既然是有古文字根据的大胆想象，倒不如说正是这些俘虏——肯定不是一般的俘虏，或者是掌握重要机密的高级军官，或者是金枝玉叶随军锻炼的贵族，否则分配给有功将士作奴隶或者在祭祀时杀头作牺牲就是了，用不着严刑逼供搞得鬼哭狼嚎不清净——的重要，引发了俘虏所在国的大举进攻，在这种情况下是不应当马上迎战敌人的，应该派谈判代表和侦察人员兵分两路（有攸往）接近或者

^① 高亨：《周易古经今注》[M] 北京：中华书局，1984。

深入敌人，然后再决定怎么办（夬）。在这里，无论是王庭议事还是审问俘虏，无论是调动兵员还是边防告急文书，无论是向君王申诉材料还是谈判代表会谈要点、侦查人员敌情报告，都需要“书契”的发明使用作技术支撑，否则是不可想象的。至此，我们基本可以认定：那些一头雾水的先生关键是忽略了紧跟在后面的这些文字：“百官以治，万民以察”，这才是《夬·卦辞》的神韵之所在。治百官察万民，是非功过就需要判断、评判，这就需要领导者作决（夬）断。《序卦》说：“益而不已（材料累积形成量的无休止增加）必决，故受之以《夬》，夬者，决也”；《杂卦》说：“《夬》，决也，刚决柔也（卦象乾下兑上，柔乘五刚。从字面看，是用定夺取代犹豫），君子道长（治理手段文牒化，进步了），小人道忧（书契记录白纸黑字历历在案，颠倒是非混淆功过浑水摸鱼的机会大大减少甚至没有了）也”。都是明白无误地在说明这个道理。后世刘勰说：“舒布其言，陈之简牍，取象于《夬》，贵在明决而已”（《文心雕龙·书记》），将《系辞下》所说的“盖取诸”解说为“取象”，是一种绝顶聪明的体味，可惜后人很少注意认真玩味这精英和尚的苦心孤诣，^①（P62-63）一头雾水不亦宜乎？]

易传关于“观象制器”的说法虽然简要，但是揭示了人类发展历史上的一个巨大系统工程的运行轨迹，其中除了反映出文化的进化、嬗变观念之外，还有仿生学、文化借鉴说等等科学文化观和人文文化观的真蕴。这些都有待于我们今后的进一步探索。后人将《易经》的“三易”之一解说成“变易”，相当于“移风易俗”中的“易”，所本应当在这些贴身易传里。我们在这里不惜笔墨地详细解说这些“观象制器”的说法，是因为关于这里所谓“制器”所依凭之“象”，至今还没有令人满意的诠释，所以不揣浅陋试为之说，虽然自以为体会到了个中三昧，也难免触动先学或者同仁的

^① 吕书宝：《满眼风物入卜书》[M] 北京：民族出版社，2005。

心事引来责备，这是好事我愿意欣然承接，因为我在这里放肆解说的目的，本来就是要打破万马齐喑的局面，以求奏抛砖引玉之效。

文化的动态存在方式其次表现为播化。这种观念在《易经》和易传中被表述为风化、化成。这其实是文化存续方式中的一种整合方式。所有商业活动、战争过程、主动或者被动迁徙等等，都是造成这种播化的动因或者叫做诱因。19、20 世纪之交，德国和奥地利的著名文化人类学者弗里德里希·拉策尔、弗里兹格雷布内尔等，起而反对英、美学者爱德华·泰勒和路易斯·摩尔根的文化进化说，以地域传播、地缘传承等地理联系的观点为支撑，建立其影响至今仍然很大的“文化圈”理论。这个理论的合理部分在上世纪末已经在英、美国家精英文化层中被广泛运用。但是作为一个学派要维持自己的理论框架，就必须解决文化圈划分中出现的部分区域重叠现象（这本来是正常现象，每一个文化圈甚至文化辐射中枢地带，决不会是没有“异教徒”生存空间的。因而不必刻意解决），从而提出了让人难以接受的、和文化圈并列的概念“文化层”，再加上这个学派过分强调文化的借用、转移特性，而严重忽视文化的传承进化即同源文化的存在等等思维方式方面的局限，所以比起他们创造的“文化圈”理论，这个学派本身倒是很快陷入默默无闻的境地。

播化是文化的一种重要存续方式。我们前面提到的易传所谓的“观象制器”的本质在于发明创造基础上的推广，而播化则是这种推广的大范围扩衍，是一种以模仿和复制为特质的文化存续方式。而且对于人类来说，创造发明的艰辛（比如神农尝百草日遇七十毒）和模仿复制获得的快感相比，后者毕竟是令人愉快的文化档次提高过程。正因为如此，在出现知识产权和专利等概念的今天，盗版、侵权现象才会屡禁不绝。这是一个文化发展学上的悖论现象。

商业活动本来是文化播化的一个最简捷途径，两个本来相互阻隔多少世代的地区，由于商人的风餐露宿辗转绝域（比如中国和

西亚之间丝绸之路的开辟等等)的筭路蓝缕之功,也许在某一天早上突然受到异域文化的强烈冲击,于是这世代阻隔的两个民族的文化很快变得你中有我我中有你,一种更具特色的新文化就这样诞生了,这就是播化。和进化相比,播化是人类迈向幸福彼岸的捷径。之后人类经历了从关税壁垒到现代经济战当中的反倾销、WTO 结盟等等全球性经济活动秩序的滚动建立,更能认识到商业活动带来的文化播化作用在人类发展历史上做出的巨大贡献。

这种商业活动带来的文化播化,在《易经》和易传中被称为“旅”和“市”,前者相当于后代的行商,后者相当于后代的坐贾。相关观念被记载在《易经》的《小畜》、《大有》、《噬嗑》、《大畜》、《旅》、《中孚》等卦和易传的《系辞下》等篇章中。现在以易传的《系辞下》结合《易经·噬嗑》的有关部分,和《旅》卦的全卦,对《周易》经传中的商业文化播化观念作一个展示性分析。在本节前面的内容中我们引用了《易·系辞下》的这一段话:“日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸《噬嗑》。”也用《噬嗑》卦的内容进行了对照性解析,但由于论说角度不同,我们没有全文引用《噬嗑》中的两则爻辞:“噬干肺,得金矢。利艰贞,吉”(《九四》);“噬干肉,得黄金,贞利,无咎”(《六五》)。两则爻辞的意思是说,在啃吃经过多道手续加工过的烧烤排骨和熏肉或者烤肉的时候,发现里面竟然有没被别人发现的箭镞或矛尖之类并且是金子制作的(而且还没有硌掉门牙),那朕兆是虽然也许要经过努力,最终可以得到意外的好处,是吉而无咎的好卦象。这里的观念应当说是很不华夏的,在华夏传统观念中,突然发大财叫做“发横财”,和飞来横祸使用的是同一个“横”字。天上掉下来的馅饼,说不定含有砒霜,是不能轻易吃的,这是农业民族的思维定式。话说到这里,我们不需再引用诸如“不义而富且贵,于我如浮云”之类的经典,就可以理解“日中为市”何以在发想阶段“盖取诸《噬嗑》”的判断,会出自贴身易传《系辞下》当中了。

关于《易经》中的《旅》卦，历来被作为农业民族安土重迁的样板被多加引述，认为其内容反映的是旅行多凶险，在家千日好，出门一日难因而不鼓励旅行。其实第一，《旅》卦和真正反映安土重迁情愫的《井》卦相比在情感色彩上相去甚远，同样题材的篇章不可能有这么大的价值取向方面的龃龉；第二，即使和《睽》卦一样，《旅》卦属于写旅行不易的，那么它和《睽》卦之类纯粹反映出门凶险的内容在情感取向上为什么有那么多不同？再说，主人公旅行的目的是什么？农业民族是否不管旅行目的一律反对旅行呢（像《诗经·豳风·七月》那样，“衣食住”都写了就是不写“行”）？对于这个层次的问题，我们只是停留在文本表面是难以得到深入、科学之结论的。从《旅》卦文本看，里面充满了两种观念短兵相接的冲突。该卦《卦辞》是“旅（这本来是卦名，但是《易经》卦辞有一个特点，有时考察上下文文意，卦名要兼读即两用），小亨；旅，贞吉。”这个旅是吉利的朕兆，但是在财运亨通方面却只能是“小亨”。为什么？是卦象决定的。该卦《彖辞》说：“旅，小亨〔彖辞引卦辞如此，证明“旅”字要兼读〕。柔得中乎外〔《旅》卦艮下离上，离中爻为阴属柔，上为外〕，而顺乎刚〔离的阴爻安心处于上下两个阳爻之间甘心受刚的限制〕，止而丽乎明〔艮为止，离为丽，为火〕……”这意思是说：柔虽然很安全，但是要被刚（上下两个阳爻）限制；光很明亮（也可以说很“火”即兴旺），但是要适可而止，这都是《旅》卦卦象中的意义，可以说是天意吧。这就是我们后来经常在典籍中看到的激流勇退啊，重农抑商啊之类的观念和历史事实（被实现了的观念、物化了的观念形态）。看来商人被抑制一下也没有什么坏处。由于篇幅限制，《旅》卦中的那些明显的商业活动痕迹和播化来的商业文化观念，我们放在这里供读者玩味，就不再作详细分析了：“旅琐琐，斯其所取灾”；“旅即次，怀其资，得童仆，贞”；“旅焚其

次，丧其童仆，贞厉”〔《（小）象》曰：“以旅与下，其义丧也”〕^①；“旅于处，得其资斧，我心不快”；“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶”（该卦《初六》、《六二》、《九四》、《上九》）。

战争本来是人类丧失理智思维时段的一种调整族群关系的方式，一想到战争，人们当然首先想到的是杀戮和破坏，这其中自然饱含人类物质文明的成规模毁灭和人类精神文化的大覆盖面幻灭。但是战争又往往以强势集团对弱势集团的征服为目的，战争发动者对于在文化和军事上处于弱势的民族集团的征服，伴随政治统治的往往是对被征服者进行经济掠夺和文化改造。这种掠夺和改造一般分为两种情况：一种是征服者在文化和武力方面都处于强势，这时文化的进步会催动征服者淡化经济掠夺而注重思想的同化。在这种情况下如果征服者的文化秉持和被征服者的文化秉持是同源的，就很可能形成民族文化的融合，从而形成一种崭新的文化形态，这种情况在文化学上被称为“种内杂交”。另一种是征服者虽然在武力方面属于暂时的优势，但是在文化秉持上落后于被征服民族，那么其政治统治的结果或者是被彻底推翻清算（像13-14世纪蒙古贵族政权在欧洲和华夏中原那样），或者本民族主动或被动、部分或完全放弃自己的文化秉持被先进文化同化。这种情况在文化学上被称为“米亚德”现象。这两种情况无论有多少不同之处，其共同点却是非常明显的，那就是都是一种文化的播化现象。关于战争与和平是一个现代话题，但是我们在前文讨论文化的概念时已经详细讨论了《周易》经传的“人文化成”观念。这种观念其实就是古代战争与和平命题的曲折解说。不然，后代的“文治武功”观念和“文化不改，然后加诛”的先礼后兵战争启动方式等等就都

^① 关于这段《象辞》，近年来学者比较喜欢称道曾国藩的解说：如果像对待路人那样对待童仆，那么在遭遇灾难时童仆就会趁机逃跑不抢救主人的生命财产。这种说法只是曾国藩的借题发挥，用来激励自己教育家人尊重童仆不要颐指气使。不应引入正观解说《象辞》的诠释系列。

没有了依托。易传关于文化和诛伐（注意，两个都是动词）的观念俯拾皆是；《易经》中基本的思想倾向虽然是扬“比”抑“师”不尚武，^①但是关于战争的场面和处理（包括祭祀时杀戮战争俘虏作为牺牲）敌对势力被俘人员的描写也并不含羞带赧。因为多，不详述。

迁徙分为主动迁徙和被动迁徙两种。在中国传统观念中，安土重迁是一贯的思想，这是农业民族的热土体验决定的。因此无论是哲学家的理性思维还是文学作品的追忆性描述乃至社会活动家的汨汨雄辩，都离不开这种意绪的缠绕：“使民重死而不远徙”^②（《老子》P43）。但这并不等于古人迁徙活动少。从现存典籍记载的商王迁都（如《尚书·盘庚·上中下》、《诗经·商颂·玄鸟》等记载）；周朝先祖从土（杜）、漆，到岐下、周原，再到有郇、豳等地的迁徙（如《诗经·大雅·绵·公刘》等记载）；秦汉时代六国贵族乃至“山东”（即今中原地区）移民到西部地区（那时西部绝非欠发达地区）；唐宋以来客家人从中原出发的几乎遍于南方国土的流布，乃至非典籍（口头叙事诗歌）记载的南方苗瑶壮侗傣等民族为了转换生存空间的大迁徙（像苗族《倘巴倘玛》、《爬山涉水歌》，傣族《巴塔麻嘎捧尚罗》，土家族的《摆手歌》，哈尼族的《哈尼阿培聪坡坡》等传唱的那样）^③，都是影响比较大的华夏民族史上的迁徙活动。如果把这种迁徙活动追溯到更遥远的《易经》时代，那就是像《易·睽、井、渐、既济、未济》等卦记载的那样，也是充满让今人回肠荡气的威武雄壮和缠绵悱恻的。

现代文化学中关于文化传承中的播化现象，还有两个重要概念：中枢指向渗透压与文化圈现象。这些观念在《易经》和易传中也得到了具有那个时代特色的反映，而且具备较高文化品位和较

^① 关于这个问题的详细讨论，可参看吕书宝. 满眼风物入卜书 [M]. 北京：民族出版社，2005. P200-203.

^② [魏]王弼、[晋]郭象注. 老子·庄子 [M]. 上海：上海古籍出版社，1995.

^③ 参看刘亚虎. 中华民族文学关系史 [M]. 北京：人民文学出版社，1997. P300

深文化蕴含，本书第三章第三、四两节将有深入探讨，此不赘述。

按照现代文化学理论，文化的动态存在方式还表现为涵化，讲的是文化传承过程中文化的又一种整合方式：外来文化的播入→两种或两种以上文化的冲突→多种特色文化的融合→崭新文化形成（文化涅槃）。这是世界文化形成过程中的一个美轮美奂绚丽无比的现象，不知怎么被用生物学概念命名叫做“远缘杂交”，看来所谓科学有时候还具有煞风景的作用。这种观念在中国传统文化中被表述为同化、本土化等等。比如佛教本来是四大皆空，反对人类繁衍本能的释放的（这里只是客观评论，没有褒贬含义在其中），但是古代的不孕妇女却经常到寺庙去求子嗣续种性烟火；青年男女跪拜在金刚罗汉面前暗中祷祝爱情遂愿婚姻美满。鸦片战争、八国联军入侵固然是中华民族的世纪之痛，但是曾几何时五四运动倡导西方科学民主的精神转化成泛西方化的数典忘祖思潮，以至于不知道从哪里冒出这么多的父亲节、母亲节、情人节、愚人节、感恩节……，麦当劳、肯德基不管怎么扩大经营场所，永远是门庭若市，以至于拒绝“洋垃圾”之类的号呼、遭遇“苏丹红”事件之类的丑闻、天谴“禽流感”之类的瘟疫，都不能让雄踞商业圈要冲的这些用武力推销鸦片、用枪炮掠夺文物之洋人后裔有破产倒闭之忧。这就是文化传承流播过程中的涵化现象，其根芽都是在中国的封建社会末世的东西方文化冲突中破土的，这种根芽也一定会在文化嬗变的当今时代不断成长，在文化嬗变的潮流中完成它的不以个人意志为转移的融合。这里面尽管涉及非常敏感的，对某些历史事件乃至现实动向（心理取向）的评价问题，但是不管这种评判结果如何，文化的涵化过程不会终止，其结果也不是任何人为因素可以更改的。这种文化发展态势造成的观念迷茫正在华夏民族中蔓延，要克服这种目的性的迷幻只有一个办法：清醒认识文化涵化的运行特点和轨迹，才能从民族文化危机和幻灭的迷茫中走向理智对待。这种胸襟在《易经》中展示的非常充分。

在中国大陆现代易学领域，有一种学派叫做“和合学”的，

其来源自称是《乾·彖辞》，《彖辞》文本是这样说的：“乾道变化，各正性命。保合大和，乃利贞。”其实这段贴身易传的本应该是《乾》卦的《用九》。只不过历来人们对这个爻辞不甚了了，所以没有认识到罢了。这个问题在本书第五章第四节将有比较详尽的讨论，这里从略。现在要说的是，正是这种“云行雨施，品物流形”的大文化气概，才成就了华夏五千年文明的大气象。有了这个深入骨髓的文化砥柱作支撑，所有的文化涵化过程的结果都只能是主体文化对外来文化的同化，这一点我们可以从日本特别是南韩的文化发展轨迹得到印证。在泛西方化方面日本和南韩是走在亚洲前列的国家，但是如果取消日本中小学的“汉诗文”（古汉语诗歌散文）内容的话，过不了多长时间日本国民就读不懂自己的古籍；如果八卦徽章不从国旗上抹掉，把“汉城”改成什么“尔”也和汉文化脱不了干系。作为中枢文化的秉持者，我们犯不上面对圣保罗、沃尔玛产生迷茫。

最后，文化存续的三种方式即我们本节讨论的进化与嬗变、播化与风化、涵化与同化等过程的展开，首先表现为主流或主体文化的阻隔功能与对这种阻隔的克服，而这种阻隔主要表现为自然阻隔（地域、语言、人种）、社会阻隔（社会结构、社会生产方式、战争状态）、心理阻隔（原始概念、心态结构、风俗习惯即民俗）三个方面。这些阻隔及其对这些阻隔克服手段的丰富完备，是中华文化的一大特色。而这种特色的形成，究其根本原因，还是在于这些内容都被纳入了《周易》经传的观照范围。这就是我们下节将要讨论的文化的观照范围周延于《易经》的理论平台。

第四节 观照范围周延于《易经》

外延与内涵是形式逻辑的两个重要范畴，是厘定事物区分度的基本匡范手段之一。本章第一节梳理文化这一概念在中国传世典籍中延续方式的过程中，曾经多角度涉及了文化的内涵问题；本节我

他们在讨论《易经》观照范围周延于文化这一概念时，所划定的论说界域肯定要和该概念的外延重合。而贯穿于讨论中的，是我们上一节末尾提到而未能展开的，文化存续状态的保持过程中必然遇到的首要问题：主流或主体文化乃至本土非主流文化对外来文化的阻隔功能与对这种阻隔的克服——因为只有面临完全不同种类外来文化的介入，受冲击文化才会充分展现它们的阻隔特性。

我们在上一节中谈到，同源文化对于种内文化的融合因为没有社会心理的重大隔膜，可以采取进化的方式运行，强势文化对弱势文化的融合〔这两种文化不管是同源、近缘，还是根本没有共同性的远缘文化体系，只是在形成新文化方面过程更为复杂、结果更为匪夷所思。像蒙古贵族对欧洲的征服和对华夏中央政权的执掌那样。结果是出乎蒙古贵族意料之外的——因为及时全身而退，才得以保留了自己的特色文化；伊斯兰教的形成更是使得东西方两种宗教在融合过程中各自消融了自己特色的存在空间；而满族贵族执掌华夏中央政权的结果，是几乎将自己的特色文化秉持丧失殆尽，甚至因为本民族文化秉持者人才不足，不得不倚靠一直处于边陲地域的锡伯族文人解读自己民族的传世文件^①(P256)等等〕，主要采取播化的形式，而面对外来文化的介入，本土文化如果原本根深叶茂，强势到足以包融这种介入，因而不至于因了这种介入而销声匿迹的话，那过程就一定显现为涵化。我们所说的阻隔的产生和克服，虽然也程度不同地出现在第一种情况下，但是永远不会构成文化融合的主要矛盾。而后两种情况就不得不重视这种阻隔了。这种阻隔主要显现为三种状态：自然阻隔、社会阻隔和心理阻隔。

按文化史界的通行观点，形成自然阻隔的因素主要是地域、语言、人种不同造成的阻隔，其中人种造成的自然阻隔在学术界曾经引发争论，因为它曾经成为某些民族搞种族歧视的理论根据。而语

^① 顾有识等. 中国民族志 [M]. 南宁: 广西民族大学民族学与社会学学院〔铅印教材〕, 2003.

言阻隔在人类发展史上从来也没有形成过真正的阻隔。地域阻隔随着交通手段的发展，也越来越显得微乎其微。因此所谓的自然阻隔只能成为文化发展史上的一个历时概念。而社会阻隔主要是社会结构、社会生产方式的不同，或者两种文化秉持者双方处于战争状态造成的阻隔，比如中国八年抗战时期中日文化交流的停滞等就是显著的例子；心理阻隔情况比较复杂，某种文化的秉持者对自己民族文化评价的非理智状态，往往结晶为某种原始概念，从而影响民族心态结构的构建，进而反映为风俗习惯的显著特征，甚至扩衍为难以须臾改变的民俗民风，这种民风民俗有时发展成代表民族尊严的表征，成为神圣不可侵犯的社会心理禁区。

比如在大易文化中，关于《易经》涵盖世间万物的观念是随处可见的。打开《易经》文本，我们就可以看到大易文化指天画地唯我独尊的独步莽苍气概：

大哉乾元，万物资始，乃统天……首出庶物，万国咸宁。

——《乾·彖》

至哉坤元，万物资生，乃顺承天……坤厚德载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。

——《坤·彖》

天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

——《咸·彖》

日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久与其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。

——《恒·彖》

这里引用的《乾》（乾下乾上）、《坤》（坤下坤上）；《咸》（艮下兑上）、《恒》（巽下震上）四卦，分别是《易经》文本上经和下经为首的两组反对卦。《彖辞》对这两对卦的解说绝非向壁虚构，而是对其精神实质的透彻揭示，是迄今为止最贴近《易经》文本的诠释。就上面所引的这几句话已经充分显示了《易经》将四海“覩得无物”的君临天下风姿。而稍微有点历史知识的人都知道，《易经》文本和贴身易传《彖辞》、《象辞》产生的商周时代，中国先民的地理知识绝非孤陋寡闻。如果说，现存传世典籍《尚书·夏书·禹贡》、《黄老帛书·十六经·果童》、《山海经》等典籍所论及的还只是中国内陆的地理状况（海外也有学者认为《山海经》所列涉及南美洲山川，因为此说还处于和者盖寡的阶段，暂不用）的话，那么华夏信史《史记》的如下一段记载，则可以作为商周先民具有世界地理知识的明证：

……邹衍，后孟子。……作《怪迂之变》〔引者按：此处的书名号历来不被使用，其实应当加上，否则不通。此书和后列的《终始》应该是姊妹篇，《怪迂之变》是无始无终，在事物的进程中到处拐弯。此一家之言，不同意的可以对这个标点方法忽略不计〕、《终始》、《大圣》之篇十余万言。……先序今以上至黄帝，学者所共术〔说明学说自有渊源传承〕……先列中国名山大川……以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰“赤县神州”……中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。於是有裨海〔相当于如今所谓内海〕环之，人民禽兽莫能通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海〔今所谓大洋〕环其外，天地之际焉。^①（P2344）

①〔汉〕司马迁·史记〔M〕。北京：中华书局，1982。

虽然《史记》中所引邹衍著作的古籍——其实到东汉时国家图书馆“蓝台”还存有很多邹衍的著作^①——全部失传了，但时至今日，还没有人能够证明司马迁没有阅读过邹衍的这些著作。更何况有好事者敷衍邹衍的说法也让人难以置之不理。比如说所谓的九州理论吧，如今的东西欧洲、南北美洲、南北极州、亚洲非洲和澳洲，不正是被裨海（所谓大陆架延伸的领海、近海）小环绕、大瀛海（即今所谓太平洋、大西洋、印度洋之类）大环绕，以古代的交通条件论“人民禽兽莫能通者”的九个洲吗？即使退一步讲，通过上面的讨论，《易经》经传产生时代的商周先人对“天下”的概念决不是坐井观天或者夜郎自大吧？我们不能不承认：上引《彖辞》中所谓的“万国”、“天下”者，大气层包裹的地球之谓也！看看大易文化的秉持者的心态吧：这小小寰球，原来只是乾坤而已，所谓居住在这寰球上的人类社会的通则，只不过是《咸》、《恒》精神而已——“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”，这段话我们在前面的章节中引述过，在这里重新抄录，是为了告诉大家，这就是《序卦》对《咸》卦的精彩解说！值得注意的是，《序卦》解说卦义是很吝惜笔墨的，通篇使用“×者×也，××不可以××，故受之以×”的近于公式的模式，来俭省介绍。就是回荡八卦的天地（《乾》、《坤》），也只不过用了“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以《屯》”短短二十余字来介绍。现在回到关于《咸》卦的解说，这个说法除了“有夫妇然后有父子”曾经被谙熟人类学的一些老学者们表示不以为然（大体是认为群婚时代没有夫妇的称谓，也有人类的繁衍行为即父子关系的存在。其实这里的

^① 《汉书·艺文志》载《邹子》四十九篇，《邹子终始》五十六篇。另有《公枋生终始》十四篇，自注：“传（教授）邹奭《终始》书”。邹奭亦齐人，盖学邹衍《终始》拜公枋生为师，所以又多了一本阴阳家专著。他们之间的联系仍待进一步考订。

夫妇是性关系的代名词,《序卦》没有错)之外,在华夏文化圈内是被首肯的至理名言。但是,如果我们把这段话套用到西方人类学巨擘(比如达尔文、摩尔根等)的任何一本关于人类发展史的著作中去,不是都可以若合符契吗?

这就是大易文化值得骄傲的地方。中华文化经历了自己的多次辉煌且不用说,就是每次面临近于灭顶之灾的大危机,其民族自信心始终没有被动摇,即使在泛西方化思潮涌动的当今时代,即使是一个文化层次不高的中国人,也不会像明治维新时期的日本大学生那样,对来日本采风的德国社会学者说:“われわれは歴史を持っていない,われわれの歴史は今から始まるのだ〔我们没有自己的历史,我们的历史从现在发端。〕”^①(P386)但也正是这一点,在长达五千年的文明史中误导了华夏文化秉持者的价值评判取向,以至于到了满清王朝末期,还对坚船利炮的西方列强自称天朝妄自尊大。这就是文化特色中的消极因素。其实这种现象还有一个民族自尊心问题在其中。因了这个缘故,即使文化相对落后的民族,在承接外来的哪怕是同源文化的介入时,也会形成相当能量的阻隔现象。比如人们熟悉的三国时期诸葛亮七擒七纵故事,孟获所在的民族(彝族《孟获的传说》)就被传说成另外一种样子^②(P258-259)——在不损害诸葛亮形象的前提下重塑了孟获的英雄形象,这就是文化现象的魅力。因此,在文化的融合过程中,阻隔是一个永恒的主题。

然而,我们从《易经》经传文本及其之后的典籍中,到处可以看到对这些阻隔克服手段的丰富完备,这是中华传统文化的一大特色,当然这也是华夏文化成为涵容性文化的根本原因所在,归根到底,这是华夏文化成为全人类最伟大、最古老并且至今仍充满鲜活生命力的文化瑰宝之一的结点。华夏文化以涵容性(具体表现

① 吉田 精一. 近代の夜明け [M]. 东京: 角川书店, 1973.

② 马学良等. 中国少数民族文学史·上册 [M]. 北京: 中央民族学院出版社 1992.

为对文化融合阻隔的克服能力具有较高的势能。同时也正是通过这些阻隔的克服，完成了《易经》经传对文化外延的涵盖，形成传世宝典《易经》观照范围对文化这一概念之外延的周延）为其显著特色，对于这种特色的形成我们可以发掘出很多原因，但是最根本原因，还是在于《周易》经传的观照范围，涵盖了文化这一概念的外延。这种全方位的涵盖使得华夏文化在被孕育的过程中先天丰足后天茁壮，营养均衡体魄强健，成为一种生命力极强的饱含人类顶尖智慧的文化品种。正是从这个角度着眼，我们才毫无保留地认为：《周易》经传这部中华传世典籍的文化学价值，怎么估计也不会显得过高。从理论意义上讲，这种状态也为我们将要讨论的“文化的观照范围周延于《易经》”提供了一个理想的平台。

根据现代文化学理论，文化的外延起码包括八个方面的内容：政治观念与制度（政体）、经济生活态度与方式（以上两项提示：不是政治、经济本身）、宗教与礼俗、学术观念与成果方式、思想方法与思维方式（作为哲学的文化存在方式，不是哲学本身）、科学与技术、脑育（文化教育）与体育、艺术（语言文字——语言文字形象美学；音乐、舞蹈、绘画、建筑、戏剧、影视、网络、数码音像等）。考察《易经》经传文本，这八个方面都被涵盖在大易文化的虚拟空间里，在缠绕扭动中历时五千年，仍然可以通过信息码还原展示其栩栩如生的风采。

政治观念。政治观念包括政治制度观念和政体观念，是政治学的文化形态。一般认为最古老的中国传世典籍中，《尚书》是中国最早的政治学专门著作，而三礼中的《周礼》则是最完备的政治学百科全书。殊不知作为巫书的《易经》，才是华夏民族步入文明社会之后第一部充满政治智慧的观念形态政治学专著。观念形态是纯文化因子的组合，因此《易经》中的政治观念对后世政治学的影响是不可低估的。在《易经》文本中，《讼》卦和《比》卦所反映的政治观念是华夏民族早期的法学理念，《同人》和《大有》卦是血缘宗亲观念的直接反映，《随》卦和《蛊》卦所反映的政治

交接观念直至今天仍有很高的政治学价值，如前所述，《咸》卦和《恒》卦所描述的社会结构形式，是政治学的社会学基础，《晋》卦和《明夷》卦是个人从政经验的总结，《革》卦和《鼎》卦是政治革命改朝换代的纲领性文献等等，这些都充分显示了《易经》的政治学价值。现在我们以《革》卦的卦辞为例，对《易经》中所反映的政治观念进行分析。

一种政治制度匡范下的政体随着经济的发展和观念的变革，需要调整自己的运行方式以适应新的社会环境，这已经被证明是古今中外政治学领域的通则。而这种改变是需要观念的改变为先导的，观念的改变首先反映在文化形态的嬗变上。《革》卦和《鼎》卦生动反映了这种嬗变过程。《革·卦辞》说：“革，巳日乃孚。元亨，利贞，悔亡。”其中的“巳”字很是费解，历来易学大师在这个字上曲为之解的不在少数。最离谱的算高亨先生所说：“巳疑借为祀，孚读为浮，罚也。巳日乃孚，谓祀社之日乃行罚也。”^①关于浮是否就是罚，高亨老没有论证，只是论证了古人在祀社神的时候一定要惩罚罪人。第一，即使浮就是罚，孚也不见得就是浮，这种改经诠释方法如果推衍下去就很可怕；第二，那祀字在商周时代也不只是祀社神的意思，在先秦典籍中“祀于河”（《左传·宣公十二年》）、“祀大火”（《左传·襄公九年》）、“祀五帝（昊天上帝、帝）”（《周礼·天官大宰、春官司服、秋官司师等》；《礼记·明堂位、礼器等》）、“祀四望山川”（《周礼·春官司服》）、“祀先王（先贤、盘庚）”（《周礼·春官司几筵》、《礼记·祭义》、《左传·襄公九年》）等等俯拾皆是，因此将“巳”改为“祀”，再将“祀”规定为“祀社”，就不但是改经而且是侵夺经义了。所以我们不能同意老先生的说法。那么“巳日乃孚”究竟应当如何解说呢？我们不如回到魏晋的王弼那里去：“夫民可与习常，难与适变；可与乐成，难与虑始。故革之为道，即日〔刚

① 高亨：《周易古经今注》[M] 北京：中华书局，1984。

刚付诸实施的日子]不孚，已日乃孚也。”孔颖达在原文引述王弼说法的字里行间加入了这样几句话：“革命之初，人未信服，所以‘即日不孚，已日乃孚’也。”^①（P60）虽然王注孔疏的传世通行本并没有将《易经》文本中的“已”改为“巳”，但是两位先贤已经将这个引发不少歧义的“已”字，径直理解成表示某一事件或者过程（在这里是革命）结束的“巳”字，并且将“孚”也解说成孚信了。孚的“信服”意义在《易经》文本中有内证。比如六十四卦卦名就有《中孚》，那内容也正如该卦《彖辞》说的那样，有“信及豚鱼也”的表述。况且作为最为人熟知却没有引起注意的旁证，就有《左传·庄公十年·曹刿论战》中曹刿所谓〔注意，这是春秋时代的人说的人物语言，是商周语言。而不是战国初期的左丘明或者战国晚期的什么人——按照人们对《左传》作者的争论来说——所使用的叙述语言。〕的“小信未孚，神弗福也”。现在再说那麻烦的“已”字，且不说王弼所说是秉承了汉代今文经学的说法因而削弱了其权威性，这本来是不正常的学术偏见，就是从文字学的“衍”、“夺”理论来推论，传抄过程中丢失“示”部首（那可是神字旁啊！估计轻易丢失的可能性极小）的可能性，应当远远小于眼睛近视而没有光学眼镜可供修正的中古读书人把“巳”误抄为“已”的可能性。再退一步，抛开这种假想不谈，《易经》文本中的内证是最能说明问题的吧？《损·初九》有一句爻辞是“已事遄〔据《尔雅·释詁》：“遄，速也”，即湍。盖水流急为湍，步行急促为遄，今合并为一个字。〕往”，这里的“已”字本来明明白白，但是和荀彧将“遄”误写成“颡”一样，虞翻将这个“已”字误写成了“祀”（均见唐李鼎祚《周易集解》所引关于该爻的解说），这些误写本来毫无道理不足为据的，但是经过清惠栋的扩衍引申（其实惠栋的论据郑玄《诗谱》中子思、孟仲子师徒之间的记言齟齬，本来是学生记笔记时的一个疏忽，不

^①〔清〕阮元·十三经注疏[M]。北京：中华书局，1980影印本。

足为据)，被高亨老作为改经证据径直将“已事遄往”解说成“赶紧去祭祀”^①（P277）。这次王弼和孔颖达的解说倒是成了历来的通说：“事已则往，不敢〔或本作可〕宴安”（王弼）；“已，竟也。……若事已不往，则为傲慢，竟事速往，乃得无咎”（孔颖达）。^②（P53/56）如果不改经，这句爻辞作为内证本来是没有问题的。

如果读者同意如上的考订，“已日乃孚”的卦辞就是一句蕴含了丰富文化内涵的政治理念。这里面有领袖人物的高瞻远瞩，有普通百姓见到改革效果的心理认同，有政治改革启动与收束方式和时机、触动层次之类的成熟经验等等，当然其中也包含对诸如抱残守缺、安于现状、目光短浅等社会心理的批评。这就是政治理念的文化形态对观念变革的揭示作用。

经济生活态度与方式。经济生活是人类物质生活的总和，经济生活方式决定人类生活的品位，并决定人类关于经济生活观念的形成和流变。华夏民族在商末周初就完成了游牧生活向农业生活方式的转变。作为这个转变的见证典籍，《易经》中所反映的生活现象和观念至今给人以历历在目的感觉。比如记录游牧生活的，既有诸如“屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾〔从容的抢劫女子，所以盘桓优游〕。女子贞不字，十年乃字〔被抢女子拒绝过夫妻生活，十年之后才有生育行为〕”、“乘马班如，泣血涟如〔这是女子精神状态的特写镜头〕”（《屯·六二、上六》）；“賁如皤如，白马翰如。匪寇，婚媾〔这白衣白帽白面皮的白马王子，去抢婚自然就和土匪抢压寨夫人有类似之处，所以需要解说消除误会〕”（《賁·六四》）等反映游牧民族抢婚场面的痛苦与欢乐；又有“不耕获，不菑畲，则利有攸往〔这种去就得利的行为，是不劳而获观念的付诸实施〕”（《无妄·六二》）、“翩翩，不富以其邻，不戒以孚〔家底老是铺垫不起来，就是因为邻居总是来抢掠〕”（《泰·六

① 高亨. 周易古经今注 [M]. 北京: 中华书局, 1984.

② [清] 阮元. 十三经注疏 [M]. 北京: 中华书局, 1980 影印本.

四》)、“有孚挛如，富以其邻”〔这是抢掠者的洋洋自得〕(《小畜·九五》)、“不利为寇，利御寇”〔这卦象很可惜，竟然不利于为寇，反而提示占卜者防止别人来寇他。看来“为寇”是占卜者的日常生活或者叫做生活方式之一，否则不会出现这种卦象。比如现在算命先生谁也不会告诉主顾：“这卦象不利于去偷窃”!〕”(《蒙·上九》)等游牧部落抢掠农业部落的荒唐观念；还有“丧羊于易，无悔”〔游牧过程中羊只丢失时，得到这个卦象就会被破财免灾的欣然所抚慰〕”(《大壮·六五》)、“丧牛于易，凶”〔据历史学家们考证，这句爻辞说的是一个商朝早期国君叫做王亥的，带领奴仆牛群在易那个地方放牧，因为寻花问柳，自己被杀，牛群也被没收。既然是这种故事所作的暗示，就没有什么自我安慰的余地可供婉转，所以只能是凶卦。〕”(《旅·上九》)等游牧过程中生命财产遭受损失的甜酸苦辣。而那“系用徽纆，寘于丛棘”〔用绳子捆绑起来，扔到荆棘丛中〕”(《坎·上六》)“臀困于株木，入于幽谷”〔将人捆绑在枯木桩子上，扔到幽深的山谷里〕”、“困于石，据于蒺藜”〔把人捆绑在大石头上，用蒺藜围绕起来〕”(《困·初六、六三》)的监禁犯人方法，恐怕也是没有宫室类建筑，因而也不会专门修建固定监狱的游牧部落，对各种档次的犯人特有的处置方法(本段以上引文中，〔 〕内是本书作者的解说与述评)。

宗教与礼俗是文化的核心观念，作为巫书的《易经》，其中所蕴含的宗教意绪是毋庸置疑的。而关于文本中所反映的礼仪风俗等，我们将在下节中详细讨论，这里从略。

学术观念与成果方式是文化的结晶规则和结晶样式的综合，成果方式虽然有物质文化的条件匡范(比如记录工具的变迁形成的文化载体不同等)，但是其内容却一定要受学术观念制约。商周时代没有“学术”这个复合词，到南北朝时才在诗歌中被作为临时

词组使用，^①用来指学问和道术。这学问道术，在《易经》经传中就有了。《乾·文言》在解说《乾·九二》爻辞“见龙在田，利见大人”时说：“君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之……君德也”。意思是说，这则爻辞所讲的是君德，而君德便是指宽厚仁慈的行止（行、居）和丰繁（聚）明辨（辩）的学问。这种解说乍看似乎让人摸不着头脑——龙现身在田野或者水田中，和君子有什么关系？和君德又怎么关联？更不用说学问了。其实关于这则爻辞的含义，《乾·文言》中还有两处说法，一是引用的“子曰”，这位“子”即使不是孔子也应当是某位比写《文言》的人高明的易学大师，他说：“龙德而中正〔中正是该爻的爻象〕者也。庸言之信，庸行之谨〔对寻常的言行要格外谨慎——不能不拘小节〕，闲邪存其诚〔心胸开阔以诚待人〕，善世而不伐〔对社会作了巨大贡献而不居功自傲〕，德博而化〔高尚的品德广布天下，能够风化民心移风易俗，即现代所谓的提高国民素质〕”；二是《乾·文言》作者自己的话，专门讨论大人德行的品位：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”在这个世界（这个世界是观念中的世界，它比现实世界更人性化，更丰富。我们讨论的正是观念问题）上，除了天地人鬼神，还有具有灵性的存在（古人认为天地是具有灵性的鲜活存在，这方面似乎毋庸赘言）吗？他们都簇拥着君子，是因为什么？是因为他有“德”。再结合《乾·大象》所谓“天行健，君子以自强不息。……‘见龙在田’，德施普也……‘飞龙在天’，大人造〔到达，引为出现、现身。《乾·九五》：“飞龙在天”后面也是“利见大人”的爻辞〕也。”我们可以知道两件事：一是“利见大人”，不应当是郑玄首开其端的“九二利见九五之大人”〔有利于于

^① 南朝梁何逊《何水部集·赠族人秣陵兄弟》有“小子无学术，丁宁困负薪”的诗句。

九二这位下人去见九五那大人]，而应当理解为利于出现具有君德的大人；二是所谓君德，包含的内容只有两个方面，这就是学问和品行！中国人至今称颂某位大人君子的品位，不是还用“道德学问”如何来概括吗？

至于“道术”，《庄子·天下》所谓的道术被后人理解为道家的方术，其实这是对《庄子》文本的天大误读与侵夺。第一，道家和道教是两个概念，《庄子》虽然被道教称为“南华真经”，但是作为哲学家的《庄子》作者则不会有为后世道教提供“方术”的先见之明；第二，《天下》篇的原文也没有被这些人正确解读：“古之所谓道术者，果恶乎在？曰：无乎不在”，这意思分明是说所谓道术是古代的文化观念，我们今天似乎看不到它们的显现了，其实它们无处不在。因此这“道术”只能解说为道德学术——又回归到“学术”了。《汉书·艺文志》在总论诸子十家的时候说：“方今去圣久远，道术缺废，无所更索，彼九家者〔班固认为：“诸子十家，其可观者九家而已”〕，不犹痛于野乎？〔班固在这之前曾引孔子语录：“礼失而求诸野”〕”。班固在把九家著作称为“道术”放失形态的理性回收，而且称“道术”是很久远之前的圣人时代的文化结晶状态。值得注意的是，也是在这段话附近，班固还说了这样一席话：

是以九家之术蜂出并作，各引一端，崇其所善，……其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也……相反而皆相成也。《易》曰：“天下同归而殊涂，一致而百虑”，今异家者各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有蔽短，合其要归，亦《六经》之支与流裔……^①（P1746）

这些道术是必然同归的殊途，是必将一致的百虑，这种文化观

^① 〔汉〕班固. 汉书 [M]. 北京：中华书局，1962.

念本身原来出自《易经》。另外班固说这些道术本来应该是《六经》的支脉与流裔，而《易经》是《六经》之首，那么这十家或者九家“道术”，也应当从《易经》中来。关于《易经》和《六经》的关系，我们将在下一节中详细论及，以证明《易经》是华夏文化的源头文献。

思想方法与思维方式是文化得到升华的象牙塔。二者作为哲学的文化存在形态，虽然不是哲学本身，但是它所散射的智慧光芒，足可以和哲学一样照亮人类从蒙昧中走来的足迹，并成为人类继续前进的火炬和旗帜。如果说，哲学是晶莹剔透的琉璃殿堂，那么作为哲学的文化存在形态的思想方法与思维方式便是璀璨的七宝楼台，两者熠熠生辉光丝对流编织成人类生存的永久大观园。在华夏传世典籍中，《周易》是顶尖的大智慧，是历来被承认的。《易·系辞上》说：“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”，揭示了大易文化的逻辑思维方式，有了这段表述，我们就不能贸然说宋人的象数图书易学是向壁虚造，就得承认这种逻辑思维是《易经》内在的神髓而不是后人的定向提升。《周易》经传被列为中国最大的本土宗教道教的源头宝典，直至今日被列入哲学范畴，引世界哲学名家在其文本面前竞折腰，究其原因，是其思想的光辉笼罩了人类思维的珠穆朗玛峰。

作为华夏民族进入文明生存阶段零公里处的里程碑，《易经》的人类思想积淀方式也为后世提供了丰富的原初模式，比如地球村观念的原初形态三才（天地人）模式；事物转化的《剥》、《复》模式；物质消息的《节》、（《蹇》）《解》模式；政治变革历程的《革》、《鼎》模式；社会基本组织状态评估的《家人》、（《旅》）《睽》模式；事物运行规律周而复始螺旋性发展的《既济》、《未济》模式等等。这些卦名的排列组合本身就是人类思维方式的初次大展演，中华民族据此便可以在思想方法和思维方式上卓立于世界民族之林。西方哲人推崇华夏先人组成的族群为“早熟的儿

童”，这种赞誉中华先人当之无愧。汉、唐气象的辐射人寰光照世界人类史册，正是大易文化之子孙“干父之蛊，有子，考无咎”、“干父之蛊，用誉”（《易·蛊·初六、六五》）的必然发展趋势；东亚病夫社会形象的出现是大易文化不肖子孙严重背离“君子终日乾乾，夕惕若”（《易·乾·九三》）勤奋拼搏民族精神，长期放弃“天行健，君子以自强不息”（《易·乾·大象》）文化秉持的恶果。圣人曰：“《剥》者，剥也。物不可以终尽剥，穷上反下，故受之以《复》”（《易·序卦》），公元1949之后华夏民族的崛起直至今天共和国国势举足轻重于当今世界，虽然也经过了“不远复”（《易·复·初九》）的暂时曲折，但是终于和鸦片战争前后的国势凋零民生凋敝不可同日而语，最终还是形成“无祗悔，元吉”（同前）的蒸蒸气象。大《易》文化“之时用（义）大亦哉”（《易·彖辞》习用语）！

科学与技术作为文化的一种特殊结晶形态，和《周易》经传的关系更是深度介入广泛联结，形成一种美妙绝伦的奇特文化现象。如今在大易文化的源流地域中国大陆，“全国易学学会”会长刘大均先生是生命科学家；易学名流张政烺先生是知名地质石油工程学专家；华裔诺贝尔物理学奖得主自称其研究受到《周易》的启发；二进制之父德国大数学家莱布尼茨（G·W·Leibniz）1703年初次公开发表题为《二进制计算的阐述》论文时，所使用的副标题竟然是“关于只用0与1，兼论其用处及伏羲氏所用数字的意义”，这伏羲氏所用数字，就是《周易》六十四卦中的阴阳爻。据说莱布尼茨为伏羲氏的科学智慧所倾倒，还写信给当时的康熙皇帝要求加入中国国籍，并因此在法兰克福创建“中国学院”，此学院一直延续二百多年直至二次世界大战才毁于战火；上世纪60年代获苏联莫斯科大学副博士学位的中国著名地震学家徐道一先生著书立

说,把地震预测学和《周易》相联结^①,取得了令人瞩目的成就……

关于大易文化与现代科学技术的关系,本书第三章第一节还要论及。

文化教育作为文化传承的主要方式之一(另外还有诸如无意识浸润、下意识感悟等方式),不知为什么,在现代西方被叫做“脑育”,以与所谓“体育”相区别。其实既然叫做“育”,体育也是有文化意识有明确目标的定向培养,需要有很大比重的脑力参与,也是一种脑育,和体力劳动有明显区别。况且就算是体力劳动吧,人类劳动目的性从“人之初”便极强,都是为维持人类的生存和延续提供物质保障,其技能和有关知识也是需要通过“教育”传承的。所以我们还是等一等,不要忙于和国际接轨。《周易》经传本身具备教材功能,比如作为贴身易传的《杂卦》,将《序卦》(和文本本身一致)所排列的六十四卦卦序打乱,按反对卦的顺序编排,本身就像是巫师帮助徒弟记忆的纲目式文件。另外《蒙》卦中所反映的往教与来学观念、《蛊》卦的文化传承观念、《丰》卦的仪式文化观念、《涣》卦的民俗文化的场景描摹和观念阐释,以及《鼎》、《归妹》、《贲》、《大过》等卦中的婚嫁文化习俗与观念等等,都具有文化传承意义上的教育功用。我们在今后的章节中,将对这些卦的内容和意蕴进行详细解说。

艺术价值评判与美学理念。包括语言文字(汉语形象美学);音乐、舞蹈、绘画、建筑、戏剧、影视、网络、数码音像等。作为传统的文化形态,表现为艺术价值评判时,则主要是指其在语言文字和文学方面所作的贡献。关于语言文字方面,《易经》作为汉字系统最古老的传世典籍之一,在文字学、语言学乃至汉语形象美学方面的特色多被关注,而关于《易经》文学价值方面的研究,上

^① 徐道一.周易科学观[M].北京:地震出版社,1992.当然徐先生的著作论说范围周延于自然科学的各个方面,这里从先生的专业出发,只是涉及了该书的部分有关章节。

世纪 20 年代以来已经出了一批成果，尤其是世纪之交的几本专著，更是系统阐释了《易经》独特的文学品位，这里从略。

第五节 作为文化的《易经》

我们在本章第一节引述了唐代孔颖达在疏解《周易》时说过的的一句话：

圣人观察人文，则《诗》、《书》、《礼》、《乐》之谓。当法此教而化成天下也。

——《易·贲·彖·疏》

并认为孔颖达在这句话里做出了两个贡献：一是在解说天文、地理的基础上完成了这些概念和“人文”的剥离，认为：和“天有悬象而成文章，故称文也；地有山川原隰，各有条理，故称理也”（《易·系辞上·疏》）。不同的是，人文并非指人类的纹身披发、五官四肢、服装衣饰甚至体内的骨骼筋络等，而是指人类精神财富的文本化，其存续方式是典籍（诗、书、礼、乐等当然包括《周易》）的世代传承并且足资后人效法；二是认为人类文化具有移风易俗教化人伦规定、稳定社会秩序的作用。其能指虽然属于社会学政治学的，但其锁定的对象便是人类的心理素质及其外化礼仪风俗等等。这从孔颖达在其他论述中对人文积淀（对前代而言）、规范（对现实而言）、指导（对后世而言）人类行为方式功能的肯定，以及对各种礼仪风俗的价值评判中（孔氏一般表述为“教”的功能及其效应），可以得到充分印证。概括孔颖达关于“文化”的观点，虽然也还有用“文”来“化”的痕迹，但是随着“文”的存续形态的确定和“化”的对象领域的锁定，文化已经被接近表述为古代典籍和礼仪风俗两个方面了。应当说除了“物化形态的文化”之外，这是迄今为止我们中国传统意义上最贴切的关于

“文化”一词含义的界定。

本节我们将在详细分析孔氏贡献的基础上，从孔氏界定的典籍和礼仪风俗两个方面，来诠释《易经》文本，以印证其作为“典籍”源头和“礼仪风俗”渊藪的华夏文化传承定位。

上面引述的孔氏贡献，起码有三个方面的意义：一是孔氏认为大易文化的所谓“人文”，并非和文本中所罗列的天文、地理一样是表征形态的“纹理”的意思，而是人类头脑中的沟回（也是一种纹理，只不过是内部纹理）的进化与丰富，从而外化为文化的两种存续形态，即结晶的典籍留存和嬗变流动形态的礼仪风俗传承。虽然以现代观念看，人类文化中仍有比例不可轻视的所谓美体（先天体态的线条重塑）、美容修饰、服饰等外在形态的界定，但是从先秦典籍中经常看到的传统文化观念，比如《诗经》、《楚辞》所惯于揭櫫的，文学形象的外表修美和内质高贵，即所谓贵族的风姿和血统尊贵之间的必然联系；《尚书》中所凝固的统治者风采和文化修养的统一；《三礼》中对各种礼仪仪式内蕴的多角度挖掘；《春秋》及其三传中强调的，焦点人物外在风度和内部修养的互为表里；乃至各种典籍中记载的，语言能力对贵族风度和品位的提升作用等等，都可以作为孔氏理解大易文化之精到的注脚。在先秦典籍中此类格言警句俯拾皆是，不用我们一一列举的。随意举例，像屈原“内修外美”的人文追求，便是蕴含在各种传世文献文本中的、华夏传统“人文”隐性观念的外化。而这些文化特色的渊源，就在大易文化中，孔氏对《周易》经传中此类文化底蕴的揭示，其贡献怎么估计也不会让人觉得太高。

二是孔氏对文化社会功能的肯定。其实，这种肯定本来在先秦典籍中经常出现，比如五经中的其他四经，即便是因了绝望心态的挤压，对风化天下的圣人理论持坚决否定态度的《庄子》，也在其名篇《天下》中有如此的评论（引文中〔 〕内是引者的解说与述评）：

古之人其备〔对于后人有用的东西都齐备了〕乎！配〔尊奉亲和，不违逆〕神明，醇〔纯粹无杂念，充分保持一致〕天地，育万物，和天下，泽及百姓〔这其实是《易经》和易传中经常提到的大易文化的实质〕；明于本数，系于末度〔本、末界限清晰，不越位。但是又互相关联不割裂，比如后代所谓“本末倒置”、“舍本逐末”等等乖违现象，就是这种和谐状态的直接反动〕；……其明而在数度者〔界限明确、合乎法度〕，旧法〔传世哲学典籍，即今所谓诸子百家之说〕世传之，史〔如《春秋》及其三传、百国春秋即典籍中记载如今失传的《梲杙》、《乘》之类〕尚多有之。其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者〔因为这是儒家著作，这里没有提到《易》，但绝非像后代道教那样，将之据为己有〕，邹鲁之士、缙〔缙〕。绅先生多能明之：《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分〔在心为“志”，是内里的纹理即人文的心理积淀；“事”、“行”是外在的行为方式及其过程和结果；“和”是心志和行事的协调——这就是这几本传世经典的风化作用即社会功能〕。其〔注意！这个“其”不是指所罗列的五经，而是前文所说的“其明而在数度者”即所有传世典籍〕数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。^①（P349-350）

这是现存先秦典籍中最集中讨论文化结晶（文本）形态之社会功用的一段名言。而且，作为一篇出自反对干预社会发展主张任其自然的学者之手的、最早探讨“天下之治方术者”著作成果即典籍形态文化的理论文章，竟然如此重视它们的社会功用，除了说

^①〔魏〕王弼、〔晋〕郭象·老子·庄子〔M〕。上海：上海古籍出版社，1995。

明《庄子》作者不以主观好恶歪曲论说之难能可贵之外，这些典籍的社会功用之强达到了难以抹杀的程度也是决定因素之一。在这段话中，虽然也提到了《易》，但是只是说：“《易》以道阴阳”，和人事风化没有什么关系，所以谈不上社会功用。这种没有和大易文化直接挂钩的表述，是《庄子》作者的思维误区，作为哲学家产生这样的误区和当时人们对《易经》文本性质的认定有关，这一点我们留在下一章第一节讨论。现在要说的是，贴身易传可不是这样理解《易经》文本的。与此相反，易传认为大易文化是人类不可须臾离开的护身符籙全命保真项圈，是父母师保式的命理依托。这种观点除了《系辞上、下》论述比较充分之外，在其他篇章中也是屡见不鲜。比如所谓“圣人久于其道而天下化成”（《易·恒·彖》）、“圣人感人心而天下和平”（《易·咸·彖》）、“说〔让……心情愉快，即现代所谓情感投资〕以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉”（《易·兑·彖》）等等皆是。至于各卦《大象》所谓的“君子以……”，虽然有时话说得不得要领甚至不着边际，但是把天示卦象和人事结合的苦心却一目了然，说明这一贴身易传也是斤斤于《易经》人文关怀之内蕴的。

三是文化界说的提出，明确将人文即文化这一概念的上古表述解析为界限分明的两个领域，即典籍和礼仪风俗，这就为后代所谓高雅文化和通俗文化、雅文学和俗文学、宗经征圣和百家争鸣（经院哲学和大众哲学）、雅音和郑声（经典音乐和通俗音乐）等等界域的划分，提供了非常具有文化意蕴的理论根据。本节下面的内容，就是围绕这种两分法的展开。

礼仪风俗是文化内涵的外化，必然受到文化的制约甚至规定——尽管这种制约或者规定有时是人们意识不到的。大易文化作为人类早期文化的结晶形态，其中不但充满文化理念，也记录了不少当时乃至前代的礼仪风俗状况。而关于礼仪的记载，其可操作程度不亚于《三礼》中专记礼仪的《仪礼》。比如在进入战争状态之

前，部族内部举行的凝聚人气仪式，就是首先“同人于门〔邑或里门〕”、“同人于宗〔宗庙〕”之后才开始进入阵地：“伏戎于莽〔林莽草丛〕，升其高陵〔占领制高点〕”、“乘其墉〔攻上敌方城墙〕”，战斗结束后，还要举行庆功仪式：“同人，先号咷而后笑，大师克相遇〔聚集族人，喜极而泣然后开怀大笑，胜利会师〕”，人的聚会之后还要进行郊祭：“同人于郊”（本段以上引文见《易·同人·初九、六二、九三、九四、九五、上九》）。整个仪式前后连贯有条不紊，爻辞就是仪式过程的记录。

而《贲》卦爻辞表面看来是新郎迎娶新娘之前的自我修饰过程、《咸》卦和《艮》卦爻辞看似人的感觉顺序记录（因不明了为何详细记载一个人的感觉流动情况，故而有人将《咸》卦解说为男女之间的做爱过程，是错误的）等，其实也都是某种（比如巫婆神汉给人治病的）仪式性规定；此外像《大过·初六》的“藉用白茅〔祭品下面铺垫白茅〕”、《坎·六四》的“樽酒簋二用缶，纳约自牖〔一杯酒，两簋菜，装在缶里，用绳子从窗口吊入〕”、《遁·六二》、《革·初九》的“执（巩）用黄牛之革〔用黄牛皮编织的绳子捆绑〕”、《损·卦辞》的“曷之用？二簋可用享”、《损·六五》、《益·六二》的“或益之十朋之龟〔添加贵重的龟〕”、《姤·九五》的“以杞包瓜”、《巽·九二》的“巽在床下，用史巫纷若”等，也是祭祀用品和方式的鲜活记录；还有显示某些祭祀、庆典活动规格之高的，像“王假有家〔君王光临其家〕”（《家人·九五》）、“王用享于岐山”（《升·六四》）、“王假有庙〔君王亲自主持祭祀〕”（《涣·卦辞》）等等，都是富含礼仪意义的文化积淀载体化形态。这些记载都是当时的礼仪规范，很多可以在三礼著作中得到印证。这种印证清晰展现了华夏民族对前代文化形态的传承轨迹。作为一本巫书，能够这样详细记载某些活动的仪式，说明华夏先人是重视行为规范的部族群体。中华文化的厚重深沉正是从这些外在展演，得到淋漓尽致表现的。

更为珍贵的，是留存在《易经》文本中的前代礼仪仪式风范，

有些甚至蜿蜒五千年一直流传到现代。现在农村遇到红白喜事，为了解决亲友宾朋集中造访形成的人员膨胀，都要在院落中临时搭建一个或几个席棚或布棚（婚嫁叫喜棚或天地棚，丧事叫灵棚或吊丧棚）以解决休息处所的突然拥挤，这种基于实用的仪式，其起源之早可以从《易·丰》卦中看出来：

丰，亨。王假之，勿忧。宜日中。（卦辞）

遇其配主，虽旬无咎，往有尚。（初九）

丰其蔀，日中见斗。往得疑疾，有孚发若，吉。（六

二）

丰其沛，日中见沫，折其右肱，无咎。（九三）

丰其蔀，日中见斗。遇其夷主，吉。（九四）

来章有庆誉，吉。（六五）

丰其屋，蔀其家。闾其无人。三岁不覿，凶。（上

六）

这是一个小人物眼中的贵族丧葬典礼仪式的全过程。从卦辞的内容中可以看到，因为君王亲自参加丧礼，使得亡故之人倍极哀荣，其家属因此痛苦心情得到宽慰（勿忧即没有痛不欲生的情感折磨了），而宜于举行仪式的时间要在中午，这小人物一边如此琢磨着，一边赶路，因为要在日中之前赶到现场，以免耽误参加仪式〔以上卦辞内容〕。

小人物在去参加贵族葬礼的路上，遇到了他自己主人家的夫人（配主）也去参加葬礼，这夫人看到自己的下人被邀请参加贵族葬礼，自然对其另眼相看，可能在应对小人物的问候时辞色宽舒，不像平日那样颐指气使的样子，小人物因此颇激动了一番，自己盘算，即使自己女主人喜怒无常，起码十天半月不会再责骂、惩罚自己了，看来这次去参加丧礼，还是蛮有收获的〔以上初九爻辞内容〕。

到了贵族丧葬现场，首先闯入小人物眼帘的是那面积丰大的席棚遮天蔽日，即使是中午时间也像夜晚一样，从席子孔隙中散射进来的阳光斑点，反而像夜空中的星斗。往日身上得的从来没有确诊（也许根本没有条件医治）的病痛（比如无名腰腿痛、面部中风抽搐之类），在虔诚的肃穆中也忽然觉得离开了身体，顿时轻松了许多（现代执著于鬼神迷信的人们，还有相信参加丧礼、到墓地扫墓等等可以治病或者致病的，这种人群组成成分遍及村民市民），对自己来说，真是一件好事〔以上六二爻辞内容〕。

在蓍棚中跪拜凭吊之后，小人物转眼看到挂满庭院的挽联挽帐也是遮天蔽日（沛，即《诗经》中所谓“三百赤带”（《候人》）、“武王载旆”（《长发》）等诗句中的带和旆，是旗子的意思，在丧事中自然应当是挽帐或者挽联之类，有人说是指“草舍”，是考据钻进死胡同的结果。因为篇幅限制，这里不预辩证），把正午的阳光撕裂成斑斑点点，像中午见到满天星星那样。在这种场面宏大扑簌迷离的氛围中，小人物一直处于精神亢奋恍惚的状态，所以在慌慌张张跪拜时崴了右手小臂也不觉得疼痛，自己奇怪，这平时要疼得龇牙咧嘴的灾祸，今天怎么一点感觉都没有？莫非一旦到贵族家登堂入室，肢体受伤也没有咎害啦〔以上九三爻辞内容〕？

处于思维活跃中的小人物又回忆起刚才在宽大的、正午时光看到星斗的蓍棚中遇到和颜悦色的男主人（夷主，有人解说“夷”为常，夷主是平常主人的意思，非。）时的情景，男主人和女主人一样，今天在这种场合遇到他也一反常态（其实，那男主人应当也是因为他受到贵族邀请而对他另眼相看），使得他感到心情不错，因而头脑中充满在别人丧礼中不合时宜的吉祥感觉〔以上九四爻辞内容〕。

于是，小人物自然飘飘然起来：看来到这里现身（来章）是大有值得庆幸和有利于提高自己名声的举措（有庆誉），这自然是对自己很有好处的事情（吉）〔以上六五爻辞内容〕。

该卦的《上六》爻辞，是写这位小人物与那个贵族多年没有

来往（三岁不覿，三即多义）之后，再次到这个给自己带来不少幸运遐想的贵族家造访时看到的情景：丰大的房屋仍然与丧礼时部棚相伴，但是整个家中寂静无人，失去了往年的热闹（阒其无人）。对于这种情况的出现原因，《易经》没有给予说明，但是第一，卦象爻象逢六必变，是大易文化的通则，在这个爻位盛极而衰（从无咎、吉到凶）是正常现象，用不着着意给予特别的解说；第二，作者从小人物看到的、君王都予以眷顾的贵族终于破败的景象中，给人们留下广阔的想象空间——也许是亡故之人生前罪行东窗事发被抄没家产剥夺封号，也许是子孙后代不争气吃喝嫖赌家业败落，也许是政治斗争中互相倾轧在家庭强人消失之后出现的必然结果……。反正是这个显赫一时的贵族大家庭再次出现在小人物眼中的时候，已经是“白茫茫一片大地好干净”的败落门户了。

以上这种完全贴近卦爻辞本义的解说，虽然给人以着意编造小说的强烈感觉，但是因为原文摆在这里，所以不能认为是解说者的故意曲为之说哗众取宠，而是巫书作者在巫理表述中使用了文学手法所致。至于其中所反映的主人公（小人物）的心路历程和贵族家庭的兴衰流转，则是典礼仪式之外部形态中隐含的重大社会意义在巫书中的充分显露。这种大易文化丰富内蕴的淋漓展演，给我们的启示自然不限于仪式还原，而是华夏民族全方位原初文明的品质启示。

一个民族的风俗民情是其所秉持文化的充分展现。风俗民情惯常的流动方式是在民间世代因袭，核心构造的稳固性和边缘形态的多变性是其本体存续的特点。其社会意义主要显现在三个方面：一是全方位多功能地维持社会秩序，并经常用以弥合政治统治的缝隙地带，缓解某个阶段趋于尖锐的社会矛盾。二是作为具有强大社会基础的文化形态，往往成为官方行为准则或仪式规定。三是影响该文化秉持范围内民族的话语形态，即使是在语言学上属于同一语系、语族甚至同一语种的族群，由于文化秉持的不同也会出现自己的特色话语方式。现代语言学的所谓“话说人”的概念其实就是

这种状态的一种模糊描述（当然这种模糊往往是为了自新其说话语惊人，很少老实的学术意味）。

关于第二种情况，往往积淀为文化的凝固形态，被文化精英层（在中国是巫、史）整理加工之后以某种形式的载体（比如中国的甲骨文、金石文、简册、帛书直至纸质书籍的出现等等）符号化，在社会上层世代流传（甚至不受改朝换代影响，比如汉代的《安世房中乐》等庙堂音乐对先秦《诗经·雅、颂》内容和体制的继承等），当然不排除对某些内容的增删改动，但是这种改动又往往以“托古改制”即现代所谓“以复古为革新”的形式出现。这种文化被后代称为“雅文化”，我们已经在上面论述礼仪问题时多有涉及，此不赘言。现在谈风俗民情蕴含乃至发挥社会功用的第一、第三两种情况。

第一种情况，全方位多功能地维持社会秩序。没有被载体符号化（在文化学上叫做仪式化、固化、结晶态）的风俗民情往往隐含人类行为的善恶临界点（这种临界点组成的分界线在文明社会叫做道德底线），这种临界点是族群共意识（社会心理）认可的不可逾越雷池。以这个雷池为匡范模式的社会形态泛化为族群的生活空间，该生活空间便成为构筑族群安全感的精神家园。在这个精神家园中，由于风俗民情还处于泛文化阶段，因而没有被载体化或者仪式化（载体化和仪式化是文化形态存续的两个层次，比如有些风俗虽然没有载体化，但是已经在民间仪式化，因此村落中往往有专门主持某种仪式的、其文化程度根本不足以看懂文本礼仪的“司仪”等，来主持某种典礼的约定俗成的程式化仪式）。这种靠风俗民情为底线维持社会秩序的例子，在中国传统文化现象中不胜枚举。

郭沫若老曾经于1927年撰文认为《易经》是一本史书，并主张用历史学的研究方法将商周之前华夏文化载体化的《易经》文本，希望从中寻找出古代社会生活的原始材料，从而复活远古人类生活的影像，并且是原始人“裸体跳舞”的影像。因此，老先生

在文本中没有看到“网罟”，就是说当时的桑麻事业欠发达；看到其中打猎还需要“虞”（贵族园囿管理官员，相当于现代自然保护区管委会主任之类）的引导（按：《易·屯·六三》：“即鹿无虞，惟入于林中。君子几，不如舍”），就认为当时狩猎活动已经游乐化；看到诸如“苞桑”（《否·九五》）、“硕果”（《剥·上九》）、“瓜”（《姤·九五》）之类，就认为当时社会或许进入农耕社会（但是又说：不能肯定是野生还是家产）；另外郭老还把文本中涉及的宫室衣履日用器物搜罗起来，用以论证当时的工艺状况等等，总之为《易经》文本定向梳理之后，郭老论及大易文化所反映时代的社会生活基础、社会结构形态、精神生产（宗教、艺术、思想等）、哲学理念（辩证宇宙观念、折中主义伦理等——这些其实已经是易传的范畴）等诸多方面。八年之后（1935年），郭老又提出了“八卦是即成文字的诱导物”的观点，就这个观点本身来说，不过是宋代郑樵《通志》以来八卦卦象源于上古文字说的推衍，没有什么新鲜之处。但是郭老这次观点的新鲜之处却成为易学史上一个难以让人恭维的现象：本来主张形成《易经》的时代在商周之际并从文本中寻找出诸多商周乃至之前文化类型的老先生（其实先生当时并不老，在35-43岁之间，但是已经是成熟学者的年龄了），竟然把该书说成是“战国初年的东西”。这种漫不经心的学术观点游移是郭老一贯的才子作风所致，我们自不必过于苛求于先人。但是郭老做出的贡献却在于提供了一个全新的观照《易经》文本的角度，这就是大易文化的社会功用显现，即从文本中可以搜寻当时乃至前代的社会生活影像。这在《易经》这样一本“以魔术为脊骨，以迷信为其全部血肉的宗教书”（郭沫若语）来说，真正是难能可贵的大文化现象。^①

^① 本段中所引用郭沫若老的观点，可参看其所撰《周易的时代背景与精神生产》、《〈周易〉之制作时代》。两文均收入人民出版社1982年出版的《郭沫若全集·历史编·第一卷》。相关页码分别为P38-47/49/50/52/57/60/62-63/65-70/72-89/379-393/396-401。

关于《易经》中凝固的社会生活（风俗民情是社会生活这位永久新娘的婚纱）记载，我们还可以从其中保存的婚姻风情入手来玩味其文化韵味的隽永。对于人类婚俗的情况，在传世典籍记载之外的民间传说直至今天的生活现实中千姿百态，人类学家曾经从中梳理出血缘婚、群婚、族外婚、对偶婚等类型，但实际上存在于民间的婚姻状态要丰富多彩不知多少倍，比如华南地区壮族的“婚后女子不落夫家”的婚姻形式，直至上世纪80年代之前，都没有见任何史籍记载或专门著作论及。这种随着年代久远造成的信息减损与丢失，对于人类本身就是一种文化损失。这也是我们今天研究民俗学、民间文学必须从事的“田野”工作，必须阅读不见经传的各种地方志的重要原因。《易经》文本在这方面所做的贡献功不可没。其中既有祥和欢快的游牧部落婚姻场面与风俗记载，又有族外婚初期抢婚习俗的细致描绘，还有进入阶级社会之后，以姬妾为男方性需求补充的对偶婚婚礼过程的记载。可以说，这种对商周社会之前的华夏先民婚姻状态的鲜活记载，给后人留下了一份较为完善圆满的风俗民情画卷。

我们熟悉的少数民族流行民歌《羊毛剪刀嚓嚓响》，不但是明快的劳动歌，而且还是一首反映游牧民族欢快夫妻生活的情歌。这种用劳动过程的欢快来表述男女之间爱情的愉悦，可以说是一种具有特殊美学意义的风俗民情，但是这种民情在华夏历代传世典籍中并无记载。以至于我们今天面对《易·归妹·上六》爻辞的“女承筐，无实；士刲羊，无血”，往往生发出不着边际的想法，比如什么“虚实”、“刚柔”等哲学观念，“子嗣”、“生育能力”等生殖观念，乃至“夫妻生活徒有其名”之类的糊涂观念等等充斥历代哲人的口头笔端。春秋时期晋献公想把女儿伯姬嫁给秦君，遇到这《归妹》变卦为《睽》，史苏就用这则爻辞对卦义作过解说，结论是“不吉”。涉及婚嫁占问男女白头和好而遇《睽》（乖违），自然是不吉利的卦象，倒是这《归妹》卦中，关于嫁娶的内容很多，比如“归妹以娣，跛能履，征吉〔嫁女儿连带女娣也就是妹

妹嫁过去，因为有自己的帮忙在夫家众多姬妾中可以站稳脚跟，就像瘸子有了拐杖也能正常走路，是吉利兆头。】”（《初九》）、“归妹以须，反归以娣〔本来要嫁姐姐（须即娣），却把妹妹嫁出去了，这姊妹易嫁应当是美丽的误会而非婚姻的悲剧，否则在三爻的位置上（《易·系辞下》说：“三与五同功而异位，三多凶，五多功”），就不会连个断辞也没有，大概是不好直接在凶位上说开心语，所以干脆不要断辞。总之这个爻辞起码是没有咎害的。】”（《六三》）、“归妹愆期，迟归有时〔婚嫁典礼日期因故推迟，但是不久的将来还要举行，预期的落空有延时的补偿，也不算是坏事。】”（《九四》）、“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。月几望，吉〔历来解说此爻有两个不可取之处：一是喜欢落实帝乙的人物指向，认为就是商朝的倒数第二代君主；其二是硬要将作为衣服代称的“袂”解说成妇德、女人内蕴之类，篇幅所限此不辩正。本爻断辞是“吉”，爻辞充满调侃，没有什么不好的兆头。】”等等。但是，史苏为什么偏偏将这《上六》爻辞拿来说事？

在这里，表面的原因是卦象的提示：由《归妹》卦“之〔到、去，此处义为“变化成”某某〕”《睽》卦，就是外卦由《震》变《离》即卦体的上爻由阴变阳。卦象的警示作用自然与这上爻有关系。这是我们为史苏寻找的理由，其实这个理由也是站不住脚的。既然卦象由《归妹》“之”到那《睽》卦里去了，那《睽》卦的上爻即《睽·上九》爻辞就对这桩婚事有优先介入权，况且那爻辞也是与婚姻有关的：“睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾。往遇雨则吉。”在孤独的旅行者眼界中出现了两件事物，一个浑身涂满泥巴的大猪，还有一车鬼头鬼脑（面部胡乱涂抹、头饰乱七八糟、人不人鬼不鬼）的陌生人，而那车人不是蒙面抢劫的土匪，而是迎亲彩车上的工作人员，是一种婚姻仪式。虽然那末尾的“吉”是有条件的，但是毕竟不似史苏所说的“不吉”。那么史苏非要用《归妹》的上爻解说卦象，就只能基于两个原因：一是“秦晋之好”虽然是华夏民族千古流传的

佳话，但是两国从来就没有真正好过，秦国只要有机会就捭阖形势暴露出其扩张主义为基本国策的“虎狼之国”的本性，当然只要机会合适，决不会放过晋国，而晋国也是从自己的利益出发经常对秦国言而无信，诸如“朝济而夕设版焉”之类的让人哭笑不得的闹剧时常重演。史苏看到献公嫁女因狐疑而占卜，自然顺水推舟搅和掉这桩婚事完事；第二也是最重要的，这看似劳动歌的《归妹·上九》，在“巫史末裔”史苏的观念中，也是和婚姻有关的，这关联既然从内容上看不出来，就只能理解为仪式意义方面的关联了。这就是没有被社会精英层吸收进程式化仪式范畴的民俗风情在和雅文化接触时唯一的触点。（以上论说中涉及春秋晋献公与史苏的故事，记载于《左传·僖公十五年》。）而这剪羊毛的劳动歌用于婚姻典礼，只能是游牧民族的风俗民情。因为随着华夏主体民族生产方式由游牧向农业生产的改变，这种仪式自然不再适宜于庙堂翼翼的商周先民，所以到《墨子·明鬼》为说理而搬弄历史知识时，只剩下用羊血断案的朦胧回忆了。

另外像《屯·六二、六四、上六》爻辞所记载的族外婚时期的抢婚习俗；《归妹》卦中记载的对偶婚时期的婚礼状况，都具有重要的民俗民情文化价值，因而值得我们对其变换角度给予新的思考。

第三种情况是影响该文化秉持范围内民族的话语形态。关于这一点我们通过华夏民族很多格言警句熟语成语来自《周易》经传，就可以感受大易文化的振奋气象。仅以成型成语为例，“群龙无首”来自《乾·用九》、“虎视眈眈”来自《颐·六四》、“不速之客”来自《需·上六》、“谦谦君子”来自《谦·初六》、“无妄之灾”来自《无妄·六三》、“匪夷所思”来自《涣·六四》、“懂懂往来”来自《咸·九四》等等，都是其他话语民族不能道的高妙语言意境。另外还有衍生成语、格言和衍生格言等等，也有很多是人熟能详的，如在羊年春节忽然火爆起来的“三阳（羊）开泰”，就是从《泰》卦衍生出来的成语。

通过以上论说，我们可以看到在孔颖达那里虽然提出，但是解

说还较为蜿蜒的大易文化中的礼仪风俗内涵，在《周易》经传（因为受篇幅限制，我们在本节以上论述过程中称引的基本是《易经》内容）中是非常厚重丰赡的。现在我们来简单解析孔氏诠释《周易》经传文本时，言之凿凿的关于大易文化的典籍内涵。《周易》经传在华夏典籍形态文化的长河中，究竟属于哪个层次的文献？在浩如烟海的汉文典籍中地位如何？我们从历时的角度观察，可以解析出《周易》经传地位变化的两个明显阶段：

第一阶段，从六经之一到六经之首。在战国之前，就应当有六经的说法了。这是一个重要文化现象，说明华夏先人文化保存意识的档次已经超迈到主动文化积累的领域。但是在六经之说开始之初的很长一段时间内，《周易》经传只不过是六经之一，排序总是在第五的位置上，仅以《庄子》中提到《易》的两处文本为例：《庄子·天运》说：“孔子谓老聃曰：‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣’”；《庄子·天下》：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名份……百家之学时或称而道之。”到了东汉班固写汉书，才在《汉书·艺文志》中首列《易》，其所罗列的六经次序为：《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》。这种顺序和《庄子》书中比较，有两个显著的变化，一是将《易》提到第一，二是将《书》列为第二。不同于《庄子》作者的，是班固序列典籍是按他所认为的典籍成书时间来排列的。这种排列顺序，也许是班固传承于刘向《七略》，但自两汉之际《周易》文本被认为产生早于其他六经，已经是不争的事实。这种排列顺序也被东汉许慎的《说文解字·序》所承继，直至清代阮元编订被视为典籍范本的《十三经注疏》，《易经》在汉文典籍中六经之首地位没有遇到任何挑战。

第二阶段，从六经之首到群经之首。从班固《汉书·艺文志》、许慎《说文解字·序》到阮元编辑《十三经注疏》，中间经过了经学史发展的几个重要阶段，但是《易经》的领袖地位从来

没有动摇。我们对这个历程可以粗线条勾勒如下：《后汉书·赵典传》、《三国志·蜀志》当中均有七经的说法，但是未列具体篇目。因而引发注家众说纷纭，综合起来大略有三种说法：①《六经》加《论语》②《五经》（乐经佚失）加《论语》、《孝经》③《五经》加《周礼》、《仪礼》。到唐朝，九经的说法出现，但是有两个系统：①《五经》加《周礼》、《仪礼》、《论语》、《孝经》②《易经》、《尚书》、《诗经》、《三礼》、《三传》（《春秋》文字已经分解三传中））。但是唐石经已经增至十二经，和宋代至今的十三经建立了接轨的关系，包括《易经》、《尚书》、《诗经》、《三礼》（周礼、仪礼、礼记）、《三传》（左传、公羊传、谷梁传）、《论语》、《孝经》、《尔雅》。宋代在十二经的基础上增补《孟子》，成为传承至今的“十三经”。从以上的罗列看，无论是七经、九经、十二经还是十三经，均列《易经》为首。而从诸位先贤的思维方式看，无疑是认可了按经典著作的写作（或者成书）时间顺序，《易经》最早，《尚书》其次。可见从班固以来，人们普遍承认了《易经》的中国文化发生学意义，因而成为群经的领军典籍，源头文献。

在收束本章之前，我们可以作一个简单的回顾。从《易经》与传统文化关系这个角度观照该文本的文化品位，该文本对华夏传统文化的周延程度是惊人的：作为一个概念的符号，汉字的“文化”一词最早出现在《周易》经传文本中，从内涵上看，《周易》经传充分体现了文化的各种特性，涵盖了文化的存续观念；从外延上讲，它在各个方面充溢了文化这一概念的观照范围，而作为文化集成的《周易》经传文本，既细致记录了当时乃至前代的礼仪风俗，又从华夏民族有文献学意识开始，因为产生时代的毋庸置疑支持历代文化精英的共识，在传世典籍中一直被作为源头文献加以供奉。所以我们观照中国传统文化，就不能不膜拜《周易》经传的博大精深，从而不断加大体味的深度，以期不断接近华夏文化的丰厚底蕴。

第三章

大易文化与现代先进文化

对于《周易》经传这种华夏文化的源头文献，我们上章在探讨其文本和中国传统文化的契合方式时，关注的是它们之间的传承与和谐。这本来已经不可思议，因为大易文化在华夏主流意识中从来也没有被认为是中华文化的主体文化，就是今天大陆国人或者海外华人乃至外族汉文爱好者在推崇华夏文化时，不是还缠绵于孔夫子的圣人光环中吗？因此和几乎遍布全球华人社区的孔子学院、孔圣庙堂不同，外族汉学家的《易》学情结自从二次大战冷却之后，世界范围内只剩下两个《易》学研究中心：中国大陆和台湾。台湾的大师级人物中最著名的是两个人，但他们或者躲在象牙塔里把《易经》搞成洁净精微的纯哲学（陈鼓应），或者致力于在高等学府之外的课堂上把学《易》心得通俗化，硬是把一本巫书变成了大鼓书（南怀瑾）。其他搞《易》学研究的活跃人物，都是后起之秀，虽然成果不菲，但在岛外尤其是大陆的影响甚微。以台湾经学研究方面公认的核心地带省立台湾师范大学为例，除了1964 - 1994三十年间，出现了五位以《易》学研究论文取得博士学位的学人，1957 - 1997四十年间，以研究《易》学获得硕士学位的也

有 20 人以上,^① 这些人至今仍然活跃在《易》学研究的各个领域。但是他们的研究成果包括学位论文,能介绍到大陆来的几乎没有。只是山东大学《周易研究》杂志创办以来,这些学者的文章才时或显现,让大陆学者对他们有所了解。大陆自上世纪初年的章炳麟、刘师培开始,《易》学大师层出不穷,但是真正有嫡亲传承蔚为大国的屈指可数,目前能够细数科班公认上承名门烟火的不出两家。就是大陆《易》学研究的唯一的学术园地《周易研究》的起步,也是由创办人通过预测一个大型摩托车制造企业的前途有幸言中,才筹措了第一笔启动资金。这些情况和孔子及其儒学研究相比,是否反差太大了些?这些其实不能叫做牢骚的胸中块垒,正是贯穿于上一章研讨中的涓涓苦心。

本章我们探讨《周易》经传文本所蕴含、展演的大易文化和现代先进文化(不是颓废、病态、自我膨胀之类的落后文化)的关系,是要从另一个方面证明该文本承载的文化精神之品位高尚,其在文化融合过程中的作用是不可等闲视之的。面对中国传统文化乃至受传统文化和外来文化共同影响形成的近现代文化与世界文化的冲突,我们不能不考虑华夏民族自立于世界民族之林的立足点问题。想要跻身发达国家行列,想要和代表世界潮流方向的文化亲和而自己的文化特色不被吞噬,又要保证自己不被历史车轮甩掉开除“球籍”,就应当积极寻找华夏民族文化与世界先进文化和谐共处的契合点,通过本章的探讨,我们也许会发现,与其等待世界对孔圣人儒家文化的回归〔尽管在上世纪 80 年代世界文化学界有这种动向,比如有的西方学者面对西方文化各种弊端造成的严重社会危机,呼吁回到东方、回到两千年前、回到孔子,于是我国部分具有专业设置自主权的名牌高校在兴奋之余大搞所谓“国学”复归活动。但是随着日、韩等国的去中国化文化氛围的逐渐浓重和美、英

^① 据赖贵三博士在第十八届中国学国际学术会议〔1998 韩国汉城〕提供的会议论文:《台湾周易研究之回顾与展望》。

某些文化学者的倒行逆施，这种可能性越来越小），倒不如进一步梳理我们的文化脉络，找到中国文化（传统文化影响下产生的现代文化）和世界先进文化的结合契机。而这种契机的发现，也许会出现在我们对大易文化的重新认知中。

第一节 关于文本性质的话题

要重新认知《周易》经传所蕴含、展示的大易文化，首先面临的是对文本性质的认定。《易》学史上曾经因为文本认定依据的淆乱，出现了很多不必要的纠纷，所以在这里我们不得不把文本的“经”和“传”分开，然后再将“传”分为贴身易传和外围易传、参考易传这样三个层次（要了解这样区分的根据，请参看本书第一章第一节的相关论述）。《周易》文本“经”的部分，包括卦象、卦辞、爻辞三个部分；关于贴身易传的概念，我们在上一章中多次使用，现在重新认定一下，就是指各卦卦辞后面的《彖辞》和《大象》以及各爻爻辞后面的《小象》；外围易传是指《系辞·上、下》和《说卦》；参考易传则是指《序卦》、《乾文言》、《坤文言》和没有论说色彩（但有概念规定方面的参考意义）的《杂卦》。之所以在本节忽然如此细致地区分《周易》经传的文献层次，是因为在认定《周易》文本性质时有很多学者是依据了某个易传甚至是外围易传、参考易传（比如《文言》）来下结论的。明了这一点是为了下面叙述的方便。

在《易》学史上，对《周易》（我们现在开始于论说中使用这个包括经和传的文献概念，请注意概念转换时使用文献名称的变化）文本性质认定的历程，可以用粗线条勾勒为六个阶段：①行为指导卜筮书→②经书→③心理定位卜筮书→④散化（多元）认定→⑤具有哲学价值的卜筮书→⑥具有深厚文化价值的宝藏级巫书。

这里有几个概念需要予以区分。第一，即使同样认为《周易》

是卜筮书的，也有认为是行为指导卜筮书和心理定位卜筮书两种情况，与把《周易》文本（通过卜筮的手段，使用文本内容诠释卜筮结果，用以指导行为）作为行为指导书的饱含迷信意绪不同，把该文本作为心理定位卜筮书，就具有一定的理性成分在其中，正是在这种情况下，才会有孔子、荀子乃至《左传》、《国语》中巫史末裔清醒贵族对《周易》特别是《易经》文本的诸多精彩解说。关于这一点本书第五章第一、四节将有详细论述。第二，被认定为经书和后代的散化认定，在思维方式上是一次重大嬗变，如果没有经书认定的过程，就不会激散发散化认定的泛滥；而散化认定的蔓延涵澹无疑重新开拓、整合了《周易》经传文本中的文化内蕴认知界面，这两个阶段的出现正如班固所说的：“其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也；……相反而皆相成也。”^①（P1746）第三，具有哲学价值的卜筮书的认定和具有深厚文化价值的宝藏级巫书的认定是两个层次的观照界面。说卜筮书具有哲学价值，是肯定其内涵的理性思维性质，其实如果用哲学眼光看待任何典籍甚至当代文献，都包含哲学因子在其中，只不过在文本中显现的哲学因素包含成分、蕴含形式、展示方式等不同罢了。而认为《周易》经传特别是《易经》文本属于具有深厚文化价值的宝藏级巫书，则是对该文本文化品位的高度认定，是对其文本整体特质的肯定。

另外，这六个阶段的划分还可以从意义定位上区分为两个层次，一个层次是中间部分③到⑤：从心理定位卜筮书到散化（多元）认定到具有哲学价值的卜筮书，这个层次虽然是形而下的内容，即《周易》经传文本价值的具体评判界面，但却是该书文本认定的核心部分，内容繁复需要占用一定篇幅进行较为详尽的梳理解析，我们放在本节的后部予以讨论。现在讨论另一个层次①、②、⑥三个部分的内容，这个层次是形而上的内容属于大易文化界面，因而虽然引述比较具体，结论却可以很空灵。

① [汉]班固. 汉书 [M] 北京：中华书局，1962.

贴身易传《系辞下》说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使之惧。又明于忧患之故。……初率其辞而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虚行。”意思是说，《易》的根本价值在于实用，因此是应当随身携带的行为指导手册，不能藏在象牙塔里束之高阁。但是，这指导书又不是要人们顶礼膜拜的像西方的《圣经》那样的教条（不可为典要），而是指导人们避灾远祸、见机行事的护身符。因此在琢磨其文本的基础上必须付度、体味其精神实质，重要在于掌握其方法（初率其辞而揆其方），是属于方法论层面上的“典常”要领。所以如果墨守《易经》文本字面意义的成规，那就是不懂得大易文化真蕴的人，护身符作用就不会发挥（即所谓“苟非其人，道不虚行”）。这种有条件的行为指导书品质定位，在汉代造经运动昌盛之前，一直为历代先贤所遵循。比如制礼作乐的圣人周公姬旦，就从来没有把《易经》的教条用在礼乐文化的字面诠说上（当然精神实质的贯穿是另外一回事），而孔子谈到《易》，也是基本作为行动参考，并且那态度也非常通脱，结果搞得后人差点把“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”（《论语·述而》）解读成“加我数年，卒以学，亦可以无大过矣”^①，这就与《周易》没有一点关系了。要不是传世《论语》权威版本白纸黑字在那里放着，再加上司马迁在信史《史记》中把孔子研究《易经》的执著精神形诸笔端：“孔子晚而喜《易》……读《易》，韦编三绝”，并且将《述而》中的“子曰”复述为这样：“假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣”^②，（P1937）那么，孔子是否拿《周易》当回事也会成为疑问。就是司马迁记载的孔子学《易》用《易》，也是大有问题的。第一，孔子三

① [台湾]何泽恒. 孔子与《易传》相关问题覆议 [J]. 周易研究, 2001, 1 期 p41 谈及此事。另外, 还可参看高明. 孔子的易教 [A] 易经研究论文集 [C]. 台北: 黎明文化事业公司, 1981.

② [汉]司马迁. 史记 [M] 北京: 中华书局, 1982.

十岁之前就开始开门授徒私立大学招生,^①(P1907-1909)整理汉代所谓的五经作教授学生的教材,应当是包括《易》在内的,到晚年才喜《易》,那不是在编教材或备课时不用心吗?第二,《孔子世家》中多次提到孔子的教学内容,科目基本和传世《论语》中涉及的内容相符,比如“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教……身通六艺(礼、乐、射、御、书、数)者七十有二人”、“孔子以四教:文、行、忠、信”、“至于为《春秋》,笔则笔,削则削……弟子受《春秋》,孔子曰……”(同前 P1938/1944)等。简直让人怀疑,孔子的教材中是否有《易经》,或者即便有,也属于选修课、考查课之类。所以尽管从司马迁说孔子“序彖系象说卦文言”之后,经过班固“人更三圣(当然包括孔子),世历三古”^②(P1704)说法的张扬鼓吹,孔子作《十翼》的说法在易学史上甚嚣尘上,结果到了宋代被喜欢疑古的才子文人一顿指点盘剥,西洋镜破碎的结局竟然让那些圣人弟子不尴不尬无措手足。

虽然限于篇幅我们难以充分论证《易经》在先秦“不可为典要”的典籍特质(其实这种特质并没有降低《易经》在中国文化中的地位),但是通过以上讨论,我们起码可以理解荀子作为孔学后裔,何以敢于说:“善为《易》者不卜”的个中就里了。

到了汉代,随着“五经博士”的设置,出现了为人们熟知的“造经”运动,在“露才扬己”的狷狭屈原代表作品都被尊称为《离骚经》的荒唐情况下,《易经》作为传世宝典自然成为“六经”之首,从而脱离生活顾问手册的实用文本行列,高居经学洁净精微的象牙宝塔,逼得那些算命先生只得另辟蹊径,搞起诸如《龟书》、《蓍书》、《鼠序卜黄》之类实用的骗人卦书来,即便斗

① [汉]司马迁.史记[M]北京:中华书局,1982.按:此据《史记·孔子世家》记载,孔子十七岁到周朝首都去向老聃问礼,回来后“弟子稍益进焉”(这话有两种解释,一是因其见过著名学者而知名度增高,学生数量增加;二是因为孔子见过老聃之后学问大长,学生的学业逐渐进步。无论如何,孔子当时是在教授学生的)。另外《庄子》说“孔子年五十一,南见老聃”,该书一贯在涉及史实时胡说八道,不可信。

② [汉]班固.汉书[M]北京:中华书局,1962.

胆拉大易作虎皮，也一定要自我贬低，声称自己的著作是《周易随曲射匿》（《周易》没有涉及到的角落、《易经》占卜术隐含的天机）、《大筮衍易》（《易经》的边缘扩衍）、《大次杂易》（《易经》的边角余料）、《任良易旗》（明确自称拉大易之旗作虎皮）等等。至于那些也是用于占卜的《黄帝长柳占梦》、《武禁相衣器》、《请雨止雨》、《种树臧果相蚕》、《请官除妖祥》、《人鬼精物六畜变怪》之类，就像他们自己称谓的《子赣杂子候岁》、《嚏耳鸣杂占》那样，只能属于“杂占”之类了。

从“知周乎万物，而道济天下”、“吉凶与民同患”、“是以明于天之道而察于民之故，是兴神物以前民用”（《易·系辞上》）；“神而化之，使民宜之”、“精义入神，以致用也”、“因贰以济民行”、“人谋鬼谋，百姓与能”（《易·系辞下》）的行为指导卜筮书，演变为高高在上的经书之首，虽然对于《周易》经传来说，失去了很多本真的特质从而脱离了百姓，甚或从畅销书变成难以推销的学术著作，以至于直到现在，没有较高文化修养的人还把《周易》之学和街头地摊上摆卦算命的蒙事先生所学混为一谈——如果《周易》经传生活顾问手册的功能没有被如此阉割，那么这些地摊先生也就没有事可蒙了；但是另一方面也提高了其作为传世文献的地位，因而前面列举的那些龟书杂占虽然著作甚火却少有传世者，只有《周易》经传在传世经典中遥遥领军，只要接触古籍，必定先“路过”《周易》——之所以说是路过，是因为看不懂可以绕道走。《周易》经传的这种地位变化（注意，不是特质变化，其主要功用的被封杀，只不过是其特质光芒的暂时收敛，况且文化精英层对其的钟情一直没有降温），在班固《汉书·艺文志》中，可以充分感受到。而且我们说《周易》经传是“具有深厚文化价值的宝藏级巫书”，可以在班固的评说中得到全方位的印证。

班固《汉书·艺文志》的结构，是以刘向、刘歆父子的《七略》为框架的，《七略》中的《辑略》，〔唐〕颜师古说“辑与集同，谓诸书之总要”，属于序言性质，其他“六略”分别是《六艺

略》、《诸子略》、《诗赋略》、《兵书略》、《术数略》、《方技略》。

《六艺略》包括《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》，另外旁及《小学》、《论语》、《孝经》（《尔雅》在其中）。在关于《书》即《尚书》的评论中，班固说：“《易》曰：‘河出图，洛出书，圣人则之’，故《书》之所起远矣”，那《河图》、《洛书》和“阴阳鱼”的八卦图一样，都是《周易》本经的基本图形，这“图书说”的图形虽然晚起于宋代，但是其原理却在《周易》经传中，就像先天伏羲八卦方位和后天文王八卦方位与《易·说卦》“天地定位”章之间的关系那样，这在今天已经是学界常识。至于《尚书》作为传世文献，是否就与河图洛书有渊源关系，那是班固的事情，我们没有篇幅予以论证，但在本书第五章第四节的研讨中涉及了一些这方面的问题，可供参考。关于《礼》，虽然当时没有三礼的概念，但是吉凶军宾嘉五礼都有著作传世，它们是后代整饬为三礼传世的文献源头，其中二戴等已被提及。班固认为：“《易》曰：‘有夫妇父子君臣上下，礼仪有所错’^①，而帝王质文世有损益，至周曲为之防……”。礼书是政治学著作，其政治观念来源于《周易》经传，班固的认识是对的。《汉书·艺文志》所谓的《乐》，就是以现在失传了的《乐记》为代表的音乐著作，和其他单元不同，其中的《雅琴》、《雅歌诗》中的赵氏、师氏、龙氏乃至《王禹记》中的王禹，肯定都是当时的音乐大师或者是著名歌星，看了让人眼馋。班固说：“《易》曰：‘先王作乐崇德，殷荐之上帝（按，所引为《易·豫·大象》），以享祖考’，故自黄帝下至三代，乐各有名”。如果说音乐和政治发生什么瓜葛让人百思不得其解的话，那源头就在《周易》经传里面，用娱人的音乐娱神，不管其后果是正面还是负面，也应当算是一种大发明，大易文化的

^① 语出《易·序卦》，原文是“有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”。班氏引典籍经常与现在传世通行本有齟齬。因为无法确定今人和班固谁更符合典籍的原貌，所以不作更改，并且此后不再抄录原文和说明。

大国泱泱，正是形成于这不断的发明创造中。《小学》即文字学著作，在班固时代虽然只能见到周宣王以来的典籍，但是这方面典籍的源头，班固也认为在《周易》：“《易》曰：‘上古结绳以治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸于《夬》’（按，所引为《易·系辞下》），‘夬，扬于王庭’（《易·夬·卦辞》），言其宣扬于王者朝廷，其用最大也。”关于华夏文字汉字的创造，《周易》之后说法甚多，辑录《史籀》、《八体六技》^①、《苍颉》等字书的班固，所推崇的还是《周易》造字八卦系统说。难怪也是东汉人的许慎在《说文解字·序》中绕来绕去就纠缠在八卦文字体系中不出来。

至于《诗》即《诗经》和《春秋》《论语》、《孝经》（及《尔雅》，其实《尔雅》应该在《小学》类）文本及其研究著作，班固虽然没有提及所谓《易》曰之类，但是《毛诗》讲风化、《韩诗》重“著草”，《大雅》、《三颂》畏天命，乃至《风》诗中的白茅情结、上巳风俗、桑间惶惑、东门舞女等等，无不浸润大易文化的意绪；而《春秋》三传乃至《国语》等历史著作中记载的各种《易》占故事，本书后面将有专节予以论述，班氏未提及并不能改变《周易》经传对它们的源头作用；如前述孔子和《易经》的关系，班氏已经搞得比司马迁还铁，所以《论语》和《周易》经传的关系不言自明了；班氏论《孝经》开篇就讲“夫孝，天之经、地之义、民之行也”，这其实是大易文化的“三才”思维。更何况，对于上述文献，班固统称之为“六艺”，在总说“六艺”文献时，班固还有这样一段话：

六艺之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》

^① 曾经注释过《国语》的三国吴韦昭说：“八体，一曰大篆，二曰小篆，三曰刻符，四曰虫书，五曰摹印，六曰署书，七曰殳书，八曰隶书”。

以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故“《易》不可见，则乾坤或几乎息矣”（《易·系辞上》语），言与天地为终始也。

我们在上面详细引述逐条评说班固关于《易》和其他五“艺”（其实是八艺）关系的话语，就是为了印证班氏所谓“五者……而《易》为之原”的真理性。班固所谓“六艺”（其实是九种）《易》为首，“五经”《易》为源的思想，当然完全可以贯穿到其他五“略”，比如《诸子略》中，儒家的职责首先是“助人君顺阴阳明教化”；道家作为《易》门嫡系，所秉持自然“合于《易》之谦谦（按《易·谦·初六》爻辞：“谦谦君子，用涉大川，吉”。此处指《谦》卦精神）”；甚至刻薄寡恩的法家，其学说也是来自于“先王以明罚飭法”（《噬嗑·大象》）。正是基于这种认识，班氏才在总说诸子显学十家时，使用了《易·系辞下》的名言：“天下同归而殊涂，一致而百虑”，认为它们也是从一个文化源头来的。这个源头，当然就是《周易》。至于《术数略》中讲《蓍龟》，大段引用《易·系辞上》的说法以论证其渊源有自：“定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善于蓍龟”，“是故君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此”、讲《杂占》类的渊源来自《周易》的“占事知来”（按《系辞下》原文前面有“象事知器”，意思是用象征的方法代表事物，要用一定的占卜用具，用这种用具占卜事情，才知道事物将来的发展趋势），是理所当然地认为这些不“正经”的占卜方式虽然和六经之首、群书之源的《周易》相比属于下里巴人，但是其所用方术也是大易文化的一种变形。最值得玩味的，是《方技略》讲《数术》，用《易·系辞下》的“苟非其人，道不虚行”的话来作解说，那意思应该是说，如果不是搞技术的料子的话，就是看了《数术》著作，也不会成为能工巧匠。这更

明显是文化层面的《易》源头理论了；而《兵书略》中讲兵器，从《易·系辞下》中引用那观象制器的著名例子之一来说明古人制造兵器的方法与初衷，也是慧眼独具的解说方式：“《易》曰：‘古者弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下’，其用上（即《尚书》的尚，义为时间很久）矣。”^①

通过以上探讨，大概谁都会同意，把《周易》经传认定为行为指导卜筮书固然有违于先贤伏羲的本义，就是把其尊奉为经书，也有掩盖其引领人类前进光辉的弊端。因此，我们应当像班固那样，将《周易》经传作为华夏文化的源头文献，从而将其文化品位厘定在“具有深厚文化价值的宝藏级巫书”这个层面上，才对不起在原始人类摸索坎坷的茫茫荒原上面对风雷激荡的幽冥苍穹，“仰观俯察”观象制器弥纶天地之道造福人类的寂寞先贤。

大易文化的推出虽然是一个空灵的界面，但是其价值定位却异常醒人耳目，所谓手册、经书的定位，都不足以担当这华夏文化源头的重任，只有通过文献价位（这里借用化学元素名词，不是商业用语）的重估，才能把传世文本涵澹为文化现象，这工作不是今天才开始的，贴身易传、外围易传和参考易传都在这方面做出了巨大贡献，而这种贡献的被真正关注，则始于班固俯视秦汉盛世文化的公元之初。在确定《周易》经传文化品位的时候，我们不能从班固倒退，因为这一退就是两千年！现在我们开始探讨关于《周易》经传性质认定中另一个层次的问题，进入易传所谓“形而下者谓之器”的讨论界面，即对《周易》经、传文本价值进行具体评判的界面。在这里，虽然讨论的是形而下的内容，但却是该书文本价值认定的核心部分，所以需要占用一定篇幅进行较为详尽的梳理解析。

从华夏文化视角切入解读《周易》经传文本，可以体味其大

① 以上所有引用《汉书·艺文志》的原文，均见〔汉〕班固。汉书〔M〕北京：中华书局，1962。P1701-1775。而引文中关于《周易》经、传的称引，一律以《汉书》的文字为准。之所以这样做是出于对班固所见（或记忆）典籍的尊重。

易精神的风云涌动，但是该书毕竟是一种传世典籍的文本形态（这和宋代以后的易学著作有不同之处），所以还必须从纯文本形态观照其价值。因为大易内涵的博大精深，所以即使从纯文本角度切入，我们也可以发现多层次的价值含量。这种状态是造成后代对《周易》经传文本性质散化认定的主要原因之一。作为巫书，原初原始宗教价值自然是该书的神髓。所以我们不能不围绕卜筮书的定位评判来解析散化定位的合理内核，这就是我们在本节上面提到的：③心理定位卜筮书→④散化（多元）认定→⑤具有哲学价值的卜筮书这个层次。

上面我们讨论了《周易》经传作为行为指导卜筮书，这种文本存续方式在先秦典籍中也多有记载，比如《春秋·左传》和《国语》中就有二十几条用《易经》占卜的记录（后面详论，这里只是从行为指导方面切入）；前举《庄子·天下》有“《易》以道阴阳”的说法；《易·系辞》可以认定是西汉以前的文献，其中的《系辞上·大衍章》被公认为上古传承下来的大卜遗法，这说明在西汉初年之前，《易》是行为指导卜筮书的定性没有什么疑问。而自从汉代造经运动以来，《周易》经传文本被尊崇为束之高阁的“经书”，除了汉代史书中多有记载之外，后代足资印证的文献更是不胜枚举，举其荦荦大者，比如经书作为沿袭至今的中国典籍分类中的第一大类（唐代开始分“四库”），在典籍定性方面的作用虽然是一个有争议的范畴，但是世代沿袭形成的习惯势力已经不可逆转，《周易》经传的经书之首地位当然也处于不可动摇的状态。况且从先秦《庄子·天运》就开始说孔子自称所治典籍为“六经”，虽然其真实性只能凿实到《庄子》外篇成书的战国年间，也毕竟是秦火之前的凿凿定说。从上面对《汉书·艺文志》关于《周易》经传定位的解析，认定汉代的经学化文化运动淡化了《易》的卜筮书性质却是不争的事实。

真正完成《周易》经传文本卜筮书性质的回归，是从宋代经学大师朱熹开始的，朱子以经学泰斗的地位努力恢复十三经中诸书

的原貌，其中众所周知的《易》与《诗》受益最大。朱熹说：

圣人作《易》，本是使人卜筮。

大抵《易》之为书，本为卜筮而作……近世言《易》者殊不知此，所以其说虽有义理而无情理。

——《朱子语类·卷三十一、四十五》

引文中的所谓“义理”便是经书的微言大义，“情理”即符合人们实践规律的事实根据。这种观点的提出可谓振聋发聩：《周易》经传不只是象牙塔中供文化精英（君子）“居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”（《易·系辞上》）的贝叶福音，而是“举而错之天下之民”（同前）的切民用文本。可以说，朱老夫子在恢复《周易》经传文本的本来面目方面功不可没。但是在朱子那里，不是易传等先秦典籍记载的那样，必须动辄占卜并且对占卜结果必须亦步亦趋的行为指导卜筮书，而是心理定位卜筮书了。关于这一点朱子有很详尽的说明：

其辞必根于象数，而非圣人己意之所为。其所劝戒，亦以施诸筮得此卦此爻之人。

——《朱子语类·卷四十五》

著其象以定天下之吉凶……交感，变化不穷。形一受其生，神一发其智，情伪出焉，万绪起焉……远在六合之外，近在一身之中；暂于瞬息，微于动静，莫不有卦之象焉，莫不有爻之义焉……故得之于精神之运、心术之动，……然后可以谓之知《易》也。

——《周易本义·序》

依《语类》的论述看，朱子主张从卦辞追溯象数，从象数体察实际情况，而不以圣人之是非为是非。其所鼓励和禁止（劝戒）

的范围,也只限于卜筮中得到这个卦象、爻象的个体,这是一种精神的解放;以《本义》看,朱子强调的是“交感”、“智”、“情”、“绪”、“精神”和“心术”,这些都是心理定位方面的概念。

事情并没有到朱熹为止。经过明清两代朱子对经典的解说成为科举标准答案的辉煌时期,随着满清王朝的倾覆,上世纪初便开始了对《周易》经传文本性质的散化(多元)认定。比较有代表性的起码有如下诸种:a. 政治生活教科书;b. 哲学著作;c. 历史著作;d. 辞书;e. 敌情报告(间谍书);f. 科学著作;g. 外星文明;h. 日记。

认为《周易》经传的性质为政治生活教科书的说法虽然张扬于上世纪90年代的张立文先生,其实首发其事的应该是郭沫若先生。郭老在上世纪20—30年代从《易经》中挖掘商周时代社会生活的底蕴,其实是一种政治学角度的切入;^①(P38—89/379—401)上世纪80年代,台湾学者方东美先生在给《周易》经传文本定性时,虽然说《周易》是历史文献,但是从其论述结果看只能理解为政治生活教科书^②(P124—142)。张立文先生提出的纯政治理念的“和合学”,其中的很多观点可以和现在的可持续发展、和谐社会建设等政治理念同构共生,可谓有先见之明的理论建树。^③当然,这些观点的提出并且能有所影响,是因为部分符合了《周易》经传文本的特质。

认定《周易》经传文本为哲学著作和历史著作的观点在易学界曾经是主流思维,我们自然用不着在这里饶舌介绍;而认定该文本为科学著作的观点形成,自然是因为其中蕴含了很多原朴科学原理的缘故,况且这种观点的提出始于清末民初的易学大师杭辛斋,虽然起步于穿凿附会,但是到1937年薛学潜《易与物质波量子力

① 郭沫若. 郭沫若全集[M]. 北京:人民出版社,1982.

② 方东美. 中国哲学之精神及其发展·上册[M]. 台北:〔台湾〕成均出版社,1984.

③ 张立文. 和合学概论[M]. 北京:首都师范大学出版社,1996.

学》的出版,无疑为上世纪80年代易学领域的以董光璧为代表的“科学易”蔚为大观奠定了实证基础。^①关于这一点我们在前面已经有所介绍,本书后面还将提及。其实真正让人感觉到匪夷所思的,则是认为《易经》文本是敌情报告(间谍书)、日记、辞书甚至外星文明的。由于提出这种观点的大都是不在学术前沿的票友式的大易文化爱好者(比如提出《易经》文本是辞书的山东刘长允,就是政府机关的文秘人员),突发奇想倒也无可厚非,著书立说足资博人一笑,这里就不作具体分析了。

由于近现代易学研究领域哲学巨擘的介入较早,故而关于《周易》经传文本的哲学价值被发掘得比较充分,从尚秉和先生关于易理的哲学思维到苏渊雷、熊十力对文本的哲学思考,^②再到冯友兰、任继愈、高亨、李景春、王明、刘泽华等先生通过对《周易》经、传文本的分别解析,从中发现乃至挖掘到炫目的哲学富矿,自然引发了将《周易》经传作为哲学著作对待的思潮发展。但是随着研究的深入,这种观点很快被淹没在多元认定的大潮中。而在与大陆隔绝的台湾,关于《周易》经传哲学价值发掘的研究却走向了自己的反面,方东美的《中国人生哲学》的出版(台湾黎明文化事业公司1983),标志着将《周易》作为哲学著作的理念受到严重挑战,而罗光大主教为首的台湾“新士林哲学”学派的易学研究另辟蹊径,从方东美所谓的人生哲学切入,竟然在《周易》中发现了“生命哲学”^③,这种限制居然变成了一种开拓,使得人们开始思考哲学因子在《周易》经传中的分布情况。当人们发现哲学思维是该文本的神髓而非骨骼时,《周易》经传是一部具

^① 董氏出身北大无线电电子学系无线电物理专业,后为中国科学院研究员。其《易学科学史纲》出版于1993年(武汉出版社),《易学与科技》出版于1997年(沈阳出版社)。

^② 参看苏渊雷,《易通》[M],上海:上海书店,1991(影印版);熊十力,《读经要》[M],台北:台湾明文书局,1984。

^③ 罗光,《中国哲学思想史·清代篇、秦代篇》[M],台北:〔台湾〕学生书局,1981。

有哲学价值的卜筮书的观点就被提出了。

所有这些关于《周易》经传文本性质的提法，不管是基本符合还是部分符合文本情况，甚至只是因了某些方面的显性或者隐性因子的刺激造成对整个文本的曲解，也都是从文本出发的认真思考，这当中也许不乏难以让主流文化精英接受的离“经”叛道之论，但是该文本毕竟为这些聪明头脑提供了胡思乱想的平台。这也从另一方面证明，大易文化是“鼓之以雷霆，润之以风雨”的大气象，不是小家碧玉那样容易被匡范认定的。

第二节 中国文化的源头为什么是卜筮

我们在上一节中讨论了《周易》经传文本的性质，认为作为一本上古巫书，其精神实质是体现华夏文化底蕴的大易文化，其文本价值则在于其几乎包罗万象的宝藏级武库形态，可以定义为具有深厚文化价值的宝藏级卜筮书。这种定位的目的，是为了将作为华夏文化源头文献的《周易》经传文本作为一个收束型整体，来和世界先进文化作一个品位厘定层面的比较。要进行这种比较，还必须回答这样一个问题：中国文化的源头，为什么是卜筮。况且从另一方面说，人类保持到今天的很多原始需要，这些都是人类最基本的需要，这种原始需要（比如孔子所说的“食色，性也”等）除了肉体的需要基本被悉数留存之外，精神方面的需要往往出现了很大的改变。人类原始精神需要方面有一个很神奇的领域，这就是对未来命运的基于各种期望的探求，这种心理素质被《易·系辞下》定义为“彰往而察来”、“知微知彰”的预测需求。这种需求的满足，在《周易》经传来说，当然是要借助于人的思维能力所不及的卜筮。那么，在人类的智商已经足以支持自己的头脑思考物质内部的中子、外部的太阳系之外的恒星行星的时候，是否还需要卜筮、预测？

通过前面的多角度探讨，我们可以做出这样的结论，《周易》

经传起码是《易经》文本，是中国文化的源头文献，而该文本不管有多大的文化含量，终究是一本卜筮用的巫书。这是否能够说明，中国文化的源头就是卜筮呢？这个问题其实是人类学范畴的一个重要命题。对这个命题，我们在本书中拟作三个方面的阐述：①人情入理的原始思维；②人类天性的鲜活反映；③心理需求的意志加强与行为心理的合理定位。本节只能讨论前两个问题，第三个问题即心理需求的意志加强与行为心理的合理定位，我们将在本书的第四章中展开讨论。

人情入理的原始思维。关于人类原始思维的理论告诉我们，处于文明前夜的人类先祖，面对它们又爱又恨的自然界，下意识的选择是以实用主义为特征的泛物崇拜。这种崇拜的无意识（也有时表现为下意识、潜意识，总之绝对不是有意识）升华，构成了人类的原始宗教，而原始宗教反过来又以泛物崇拜为其基本的表征。学术界普遍承认，在人类的童年时期，原始宗教和泛物崇拜是人类原始思维的最高智慧。但是这种智慧所负担的任务又使它不得不在重压下变形甚至幻化为更为空灵的存续形态。首先，原始宗教不同于文明社会产生的宗教，文明时期的宗教是在文化扩张和交流融合的过程中产生的，是人类文明的结晶形态，这种宗教从来不是单一文化的产物，它的运行轨迹就是各种同源文明的价值取向的逐步重合，如果不能重合也可以是构成同心圆的文化圈共生态。而原始宗教则是产生人类文明第一线曙光的鱼肚白，它的混濛涵澹造就了人类原始思维中形象思维的变幻推移，所以有人把原始思维叫做“神话思维”，我们也不至于说他以偏概全。原始思维具有严重的排他性，所有它不熟悉的事物都是它警戒的对象。这种幻化空灵和收敛严谨的并存，形成了原始宗教的厚重质量和凝聚力或者叫做无原则向心力，使得每一个原始宗教的秉持人群都保有自己鲜明的部族或者民族特色。它的思维取向是内敛的，只关心自己周围对自己有直接影响的事物。原始宗教的这种文化表征是产生巫卜的温床。其次，泛物崇拜的特征是实用主义的，这种特征来自于原始思维的

直观内敛特性。最后，原始宗教和泛物崇拜并不能解决人类在文明之光普照人寰之前的茫茫暗夜中的惊惧与惶惑，人类需要对自己生存繁衍的贴身保护，要知道自己明天是否会生活平安，梦中的企盼、即将进行的活动会得到什么样的结果。这就需要一种预言或者暗示。

以上这些观点，我们还可以通过对中国传世典籍，主要是《周易》经传对抽象的天和天体、天象，抽象的地和地形、地貌不同关注程度的梳理来进一步展开。天地作为自然存在，本来是人类诞生、生存、繁衍的摇篮，当原始人类的朦胧意识中感觉到自己与自然即天地的依存关系之外，还有许多难尽人意的对立时，大概便是天地成为原始宗教崇拜对象之一的开端。传世典籍中有“绝地天通”的远古传说，但此传说却记载于文明社会的春秋战国时期（《国语·楚语下》）；我们可以看到远在殷商的“天”字风姿（甲骨卜辞），却由于凡天字周围的文字往往未能解读，因而至今不能对甲骨文中的天字含义作理想破译。我们现在能做的，是可以从现存典籍中梳理关于天、地的宗教意绪消长脉络。

历来认为，《说文》所谓“天，颠也。至高无上”为天字的远古意义。许慎又说：“颠，顶也”、“顶，颠也”。如果我们同意许慎的观点，那么甲骨文、金文中的天字便是一个标准的指事会意字：一个人（后来隶定为大，《说文》：“（天）从一，大。”）的头顶上画一笔，指示此人的头顶即身体之颠为“天”。《易·睽·六三》爻辞：“其人天且劓”，便是最接近这个古义的用法。

从认识论角度考察，原始人类首先关注的，不应是“元气初分，轻、清、阳为天，重、浊、阴为地”（《说文·地字条》），至于盘古生而“万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地”（《艺文类聚·卷一》引《三五历纪》）以及前引的“绝地天通”传说，亦应是在后起观念浸润中衍生的神话故事。倒是《左传·昭元年》所谓“山川之神，则水、旱、疠疫之灾，……；日月星辰之神，则雪、霜、风、雨之不时，……”；《礼记·郊特牲》所记伊耆氏

《腊辞》：“土反其宅，水归其壑，昆虫勿作，草木归其泽”，在形成时间上来得久远一些。因为，原始人类生活中经常接触的，首先是山川水旱疫病日月星辰雪霜风雨土壑昆虫草木泽等具体自然。这些具体物象在原始人群中被广泛崇拜，拜物教、多元信仰因而成为原始宗教的主体意识。

随着原始人类生活范围的扩大，思维能力的发展，才会出现将日月星辰等天体、风霜雨雪雷电等天象归之于天；山川湖海、土壑陂泽归之于地。天与地虽然作为物象垂宪在那里，却在一开始就是以信仰综合、意绪归纳、观念汇集的意象形态出现的。因此，才出现了具象与概括的神奇结合：“四极废，九州裂”、“火熋焱而不灭，水浩洋而不息”，便是那“天不兼覆，地不周载”（《淮南子·览冥训》记“女娲补天”）的大幻象；日月星辰移于西北、水潦尘埃归于东南，是“天倾西北”、“地不满东南”造成的，而天倾地斜的原因，则是“天柱折，地维绝”（《淮南子·天文训》记“共工触不周山”）。自然界具体事物的变化，源自天地的变化，而众多自然物象不是附丽于天便是附着于地，天覆地载成为原始人类归纳自然现象的一个惊人发现，这绝地天通者原来就是日渐成熟的原始人类思维能力。

天地的博大涵括特性一旦被原始人类所认识，便立即被神化，这种神化是非常自然的，因为：附丽于它们的万物本来是早已被神化了的，神所附丽、所追随其变化而变化者，自然是至高无上的神。

现存上古典籍《尚书》中的虞、夏之书虽然见疑于后代，但其中的《虞书·尧典》却被认为是根据远古传说或者文字资料改编而成的，从而作为虞夏之书中共有的四篇“真”书之一，多被称引。《尧典》说：“舜在璇玑玉衡，以齐七政，遂类于上帝”，马融注：“上帝太乙神，在紫微宫，天之最尊者。”后代学者多据马融注，解上帝为天，其实是对马说的误读。也是在《尚书》中，周人说：“皇天上帝，改厥元子”（《诏诰》），“我有周佑命，将天

明威，至王罚，勅殷命终于帝……惟天不畀允罔固乱，弼我，……惟帝不畀，惟我下民秉为。惟天明畏”（《多士》），“我西土唯时怙、冒，闻于上帝。帝休。天乃大命文王，殪戎殷……”（《康诰》）。在这些同样属于真《尚书》的篇章中，“天”与“帝”相提并举，绝非以上所举数例。这说明在周人的观念中，天和帝是两码事。大致说来，殷人崇帝而周人尊天，所以甲骨卜辞中多以“帝”为至高无上神，而殷末二王干脆自称“帝乙”、“帝辛”。周王朝的国王则自称“天子”，如前引，周人对殷人的称呼，也无非“皇天上帝”的“元子”。周人以天、帝之“元子”为万民之首，周取代殷是天、帝的意志，是皇天上帝“改厥元子”的结果。

因此，前引《尧典》中的“上帝”，即是殷人所尊奉的“帝”；马融所说的“上帝”，只不过是绝地天通之后居住在天上的“太乙神”，其具体居住地点是天上的“紫微宫”，其地位是“天（上）之最尊者”即居住在天上的诸神之最高贵者而已。如果把“天（上）之最尊者”的帝理解为天本身，那么还应当有天（上）之次尊者的某某乃至天（上）之不尊者的某某，是讲不通的。

这样，我们便可以理解《易·大有·上九》爻辞的“自天祐之”，并非“天祐之”，而是身居天上的某一神祇、抑或是其祖先神从天上来保佑这经常晋见天子的王公大人（该卦九三爻辞：公用亨于天子），使之“吉无不利”的。从该卦看，此王公财富丰足（大有），进出财物通常是“大车以载”（九二爻辞），又不肯大肆张扬富有（匪其彭），待人接物一付诚信、平易却又不失威严（六五：厥孚交如，威如）的君子大人风度，是一位理想的彬彬君子，各种神祇“自天祐之”使之“吉无不利”是自然的。这与《尚书·盘庚》中所描述的、自己申请“作丕刑于朕孙”的祖先神，正好是相反相成的两个极端。

在《周易》卦爻辞即《易经》中，除了我们上面提到的“其人天且劓”和“自天祐之”之外，其他都是自然天了。如《乾·

上九》“飞龙在天”、《明夷·上六》“初登于天”、《姤·九五》“有陨自天”、《中孚·上九》“翰音登于天”等，都没有什么宗教意绪包蕴在“天”中，天只是地上方的一个存在罢了。“飞龙在天”和“见龙在田”，是龙所处场所的不同；“初登于天，后入于地”，是明夷鸟的归宿不同；“有陨自天”是瓜从天上掉到地表的灌木丛中；“翰音登于天”或许有一点宗教色彩，那意义只是在于鸡不该飞到天上像老鹰似的，怪模怪样让人担心，似乎不是好征兆罢了。如果是“鸡栖于埘”、“鸡栖于桀”（《诗·王风·君子于役》），得其所哉，人们就不会大惊小怪了。在这里天还是处所，只不过是鸡不该呆的处所。

至于李鼎祚《周易集解》引虞翻、侯果的说法，依《说卦》训《中孚》外卦巽为鸡，又据《礼记·曲礼下》“凡祭宗庙之礼……鸡曰翰音”，训翰音为鸡之充祭品者，因而后人多以“翰音登于天”为以鸡祭天，礼薄故尔“贞凶”（该卦上九爻辞）、故尔“何可长也”（该爻小象）等，都是后起的观念，或者直接来自解读《易经》中得到的启发亦未可知。我们如果非要从巫术意义上解读“翰音登于天”，倒不如从《尔雅·释鸟》：“翰，天鸡”即赤羽或彩羽野鸡，再加上《小过·卦辞》的“飞鸟遗之音，不宜上，宜下”，如果那飞鸟偏要上的话，那就是“登于天”，便是“飞鸟以凶”（小过初六爻辞），不是更顺吗？即使这样，天还是自然的天。

总之，在《易经》中关于天的观念，就是这般冷冷清清、形影相吊。而与天相比，那“地”更是实实在在：《明夷·上六》的“后入于地”，与前引“初登于天”一样平常；《坤·上六》的“龙战于野”，这野是地，无非龙战的寂寞古战场；《乾·九二》的“见龙在田”之田，与“田有禽”（《师·六五爻辞》）、“田无禽”（《恒·九四爻辞》）的田没什么两样（如果不解田为田猎之田的话），也是地上出现了龙而已，这田中没有龙，也还是田。《易经》中关于地、准地、近于地的词汇，就这么几条。

对比以上讨论，我们可以来读一读易传中的如下叙述：“天尊地卑，乾坤定矣”、“在天成象，在地成形，变化见矣”、“易与天地准，故能弥纶天地之道”、“是故法象莫大乎天地”、“天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之”（以上《系辞上》）；“天地之道，贞观者也，日月之道，贞明者也，天下之动，贞夫一者也”、“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地……于是始作八卦”、“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生”、“乾坤，其易之门邪？……”、“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”（以上《系辞下》）；“昔者圣人之作易也，……参天两地而倚数”、“是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”、“天地定位，……乾以君之，坤以藏之”、“乾，天也……坤，地也”、“乾为天”、“坤为地”（以上《说卦》）；“有天地然后有万物，有万物然后有男女”（以上《序卦》）；“本乎天者亲上，本乎地者亲下”、“见龙在田，天下文明……乾元用九，乃见天则”、“乾始能以美利利天下”、“时乘六龙，以御天也；云行雨施，天下平也”、“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序……先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况人乎？而况鬼神乎？”（以上《乾文言》）；“坤其顺乎，承天而时行”、“阴虽有美，含之……地道也，……地道无成，而代有终也”、“天地变化，草木蕃；天地闭，贤人隐”、“夫玄黄者，天地之杂也。天玄而地黄”（以上《坤文言》）。

我们之所以这样大面积从易传中引述原文，是为了说明：和《易经》中“天地”观念的冷清散澹相比，易传中的天地表述是多么繁富热闹！在易传惊天地泣鬼神的宗教情绪渲染中，谁还能怀疑《易经》与天地准的参天地之伟岸广博旁流四极囊括万物？而上举易传中这些天地观念的渲染，是肇自易传之首的《彖》、《象》：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明（太阳也）终始，六位时成，时乘六龙以御天”（《乾象》）；“至哉坤元，万物资生，乃顺承天，坤厚载物，德合无疆，……牝马地类，

行地无疆。……安贞之吉，应地无疆”（《坤象》）。

如果我们参照《系辞上》读乾坤二卦的彖辞，更能玩索而有得：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，……是故法象莫大于天地。”太极是混沌、是天地未判，却包蕴清浊含涵天地，是天地的原初存在方式，如前引《说文》等典籍所说，清气与沉浊的分离便形成天地开辟，那混沌即太极便是天地的统一。太极也是天地。太极生两仪不是生出新物质，而是原本合二为一的天地剖判分离，天玄地黄，是与太极不同的天地之新的存在方式。这样，在易传系统中天地是万物之始。如果我们以太极为万物之始，那么便等于说天地的混沌存在方式是万物之始；如果说两仪为万物之始，那么天地之剖判存在方式是万物之始。因此，《系辞》明显把《易经》的卦辞给予了断句上的重新处理，即把“乾，元亨利贞”、“坤，元亨，利牝马之贞”改断为“乾元，亨，利贞”、“坤元，亨，利牝马之贞”。我们不必去纠缠“屯，元亨利贞”是否“屯元”、“大有，元亨”是否“大有元”、“随，元亨利贞”是否“随元”、“蛊，元亨”是否“蛊元”等等，因为这是彖、象作者的事情，他们反正是在这里明确地说：“大哉乾元”、“至哉坤元”的。这乾元、坤元地位的确立，便明确了天地对八卦制作的垂宪作用。

但值得注意的是，在彖辞中，天地虽然代表了乾坤，却仍未脱离其自然属性。第一，所谓“乾元”、“坤元”的“元”，是头颅即脑袋和开始的意思，《左传·僖三十三》的春秋时代，还称先轸的头颅为元：“狄人归其元，面如生。”《说文》：“元，始也”，就像《公羊传·隐元年》：“元年者何？君之始年也”一样，是汉代人的观念，是最喜追求文字古义的许慎不慎失了元字的古义，是智者千虑之一失。但这两个意义却都包含在彖传里了：“万物资始”、“万物资生”，生也是始，乾坤是万物之元，是头、是始，这始是从自然物象的“头”来的，这里没有“两仪生四象，四象生八卦”的宗教意绪。

第二，彖辞中的天，无非是“云行雨施”的大气层物象即天象、“大明终始”的天体、“时乘六龙”以运行的场所。所谓的“万国咸宁”不过是天道即“乾道变化，各正性命。保合大（太也）和，乃利贞”，是天道不忒、运行合于规律，不日食月食，不闹地震发洪水，不出现旱灾虫灾赤地千里饿殍满眼饥馑频仍等等意思。天道如果能够正常地“六位时成”、“首出庶物”，人民不辗转于天灾、有衣食于丰年，自然“万国咸宁”天下太平。彖辞中的地，“坤厚载物”，含弘光大“品物咸亨”，“行地无疆”、“应地无疆”，地大物博又能“顺承天”时，柔顺而不逆于物，是“万物资生”的“安贞”之场所。也无法寻觅“河出图，洛出书，圣人则之”（系辞上）、“俯则观法于地”（系辞下）的巫卜灵韵。至于乾坤二卦大《象》的“天行健”、“地势坤”，只不过是上承《彖辞》以完成向“君子以自强不息”、“君子以厚德载物”的转化，是为了明确乾坤的天地含义而引申天道地德，更无原始宗教意味可言。

从以上分析看，《易经》中的天地观念是自然的，巫卜意绪非常淡薄甚至几乎没有。天地只是作为一种物象被摄入巫书，来为说明巫理服务。而《彖》、《象》在解读《乾》、《坤》二卦时，将乾元与坤元的“初始”意义即万物之始的含义，与天地资始、资生万物的特性相联系，完成了天地进入《易经》的转换。后代易传乃至《左传》、《国语》等古籍中，继承发挥了天地与乾坤乃至《易经》的关系，以至衍生出仰观俯察、法象天地而成易的美丽传说。

为了进一步证明这个观点，我们还可以《乾》卦为例。从《易经》文本看，《乾》卦本来是以龙立象的。《彖辞》说“统天”、“御天”，《象》辞说“天行健”、“天德不可为首也”，完成了龙向天的转换，于是《系辞上》开篇便说：“天尊地卑，乾坤定矣”，直接把“乾”释为“天”了。唐李鼎祚《周易集解·卷一》引文最古的要算《子夏传》了，也没有说乾是天，大约该传的作者“于其不知，盖阙如也”了。倒是李鼎祚本人在按语中解说卦

名为何不直称天而叫做乾的理由，根据是《易·说卦》，还不及《系辞》权威、直接。《国语·晋语》解《泰》卦：“是谓天配地”；《左传·昭三十二》解《大壮》卦为“天之道也”。说明春秋时代《乾》卦的卦象中已经有“天”了，虽然先于《彖》、《象》，却后于卦爻辞。总之《乾》卦的卦象，龙是原始的，天是派生的。因此台湾学者有人以“时乘六龙以御天”来解“天行健”，在他们的观念中，“行健”的天只不过是“御”的对象而已。

总之从现存通行文字看，上面描述的便是天地作为概括物象在巫书《周易》中的演绎轨迹。下面我们再看看易传中所谓的“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月”（系辞上）、“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”（系辞下），即天象、天体、地形、地貌等具体物象在《易经》中的显现方式。

在天体和天象中，初民应当先注意身边的天象即大气层的变化，然后才有余暇去观日影、望星空，对着天体生发各种想象。比如在“夸父逐日”（《山海经·海外北经》）和“后羿射日”（《淮南子·本经训》）的时代里，是不会有后人津津乐道的太阳崇拜之阿波罗、暎谷、若木、扶桑、神鸟情结的。

大地作为概念化形象，在《易经》中并不具备巫卜意味，已如前述。但作为地貌的各种具体物象，却无不浸润巫卜意绪。八卦象征物中属于地貌的，有山（陵、阿、丘）、水（泉、大川、河、渊、冰）、泽（坎、沙、泥、穴）三种。作为种属概念的山、水、泽均不出现于卦爻辞中，《随·上六》、《升·六四》中出现的山，也只是具体的“西山”、“岐山”。但这三种概念名词却布满《彖》、《象》以下的易传中：“山中有泉”（蒙大象）、“地中（上）有水”（师、比大象）、“地中有山”（谦大象）、“泽中有雷”（随大象）、“山上有泽”（咸大象）等等，可以说比比皆是。不过，这些卦象

罗列中，除了少数见于《彖辞》的说法，比如《睽·彖》“火动而上，泽动而下（该卦兑下离上），……其志不同行……天地睽而其事同也”之类可以作疏解卦象的参考之外，那大《象》总是摆上卦象后便云“君子以”，立即转到社会人事方面去了，很难让人玩索出巫卜意蕴。

在卦爻辞中出现的具体物象就不同了。比如属于山的“王用亨于西山”（随上六）、“王用亨于岐山”（升六四），本身就是享祀的场所，和后世封禅的泰山一样，总会有一大堆巫卜传说附着在这灵山上。另如“升其高陵”与“三年不兴”（同人九三）的神秘联系、“跻于九陵”与“震遂泥”（震六二、九四）的遥相呼应，都被浓重的巫卜氛围笼罩着。其他如见于《渐》卦的陵、阿，见于《涣》卦的丘，都是这种情况。属于泽中复杂地貌的坎、沙、泥、穴等具体物象，其巫卜意绪在《坎》、《需》、《小过》等卦中被渲染得淋漓尽致；属于水之某种存在方式的渊、冰、河（泉只出现在易传中）等具体物象，在《乾》、《坤》、《泰》等卦中也尽现其原初宗教意识浸润的风采。比如“履霜，坚冰至”（坤初六）的预言家式权威口吻，便使人不禁遥想巫覡当年居高临下的“鬼使神差”风姿；“或跃在渊”（乾九四）没有主语，但谁都不怀疑此“跃在渊”者乃见首不见尾的神龙而非鲤鱼，就像或跃在山者应当是虎而非兔一样，这都是当时的巫卜氛围决定的。

从以上引述中，我们可以看出，作为当时人类的最高智慧，原始巫术即《周易》经传文本中经的部分，已经成为原始宗教的主要操作形式。正因为有了这种底蕴深厚的、文本形态的原始宗教、原始巫术方式，大易文化才没有发展为本土宗教，而是成为华夏文化的源头。华夏先民对自然的亲附感与功利审美的心理定势，将套在人们脖子上的神学枷锁变成了全命保真的璀璨项圈，开启了从巫术实践走向原朴审美（功利审美）的大门，迎来了天下文明的曙光。而关于巫卜预测的合情合理，也在贴身易传的《易·系辞下》中能够找到贴切的解说：

关于“情”

其出入以度，外内使之惧，又明忧患之故。无有师保，如临父母。初率其辞而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虚行。

这里讲的是人与自然的关系。这就是大易文化的人文情怀：如果能够安心投入到《易经》光环的笼罩中，秉持大易文化的谨慎生活态度、严谨思维方式，就可以得到无微不至的安全关怀，凶险的自然环境也不能奈何处于父母师保细密关怀中的人类。

关于“理”

是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害（厉、咎）生。凡《易》之情〔此处读作“理”〕，近而不相得则凶，或害之，悔且吝。

这里讲的是人与人之间的关系。人类之间的情感取向往往决定受制于人者的命运。因此所谓的吉凶、悔吝、利害等等都是安全系数的变量。所以在掌握《易经》精神所提供的理念时，如果过度索求——“近而不相得”的意思就是努力靠近超出了警戒线；而“或害之”便是杀鸡取卵竭泽而渔，对提供好处给你的人无度盘剥等——就会出现悔、吝等不吉利的卦象，当然与之相伴的是不吉利的境遇出现。

将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，吉人之言寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。

这里讲的是人类内心小宇宙的情况。一个人的内心活动一定会通过各种形式表现出来，伪装可以骗普通人，但是掌握大易文化的

人就有这般利害的武器，并且写入贴身易传作教材。听你说话就知道你的内心活动而用不着像西方那样，要等本人觉悟了向上帝（当然主要是向站在上帝旁边的牧师等神职人员）忏悔，才能真人亮相。

通过以上探讨，使得我们看到了大易文化的巫卜神髓。这也是本节所提问题的答案之一：具有巫卜内核的大易文化之所以成为华夏民族文化的源头，是因为大易文化本身符合华夏先人的原始思维方式，并且在运行过程（表现为心路历程）中入情入理，切近人的内心世界并且能满足社会心理的基本要求。换一个说法，就是《周易》经传具有的巫卜性质在决定大易文化特质的同时，满足了华夏先人（其实可以推衍到整个人类）趋吉避凶心理特征的要求，所以才造成了中国文化的源头是卜筮这样一种颇为奇特的文化现象。

人类天性的鲜活反映与本能需求，是巫卜文化成为人类文化源头的根本原因，华夏先人自然也不能例外。关于这一点，因为涉及文化人类学的诸多问题，解说性著作到处都有，本节只作一个纲目性说明，以作为读者深入探讨这个问题的导引。如果觉得在上面讨论的基础上，这样简单论说就满意了，那么到此为止也不算在这个领域的孤陋寡闻。

首先，懊悔过去，不满现在，憧憬未来，是每一个具有自觉意识和进取精神的人惯常的心理状态。只有那些浑浑噩噩、混吃等死的人和精神病人才经常陷于对自己的麻木式满足中——正是因为有了这种满足，所以就不会产生什么折磨人的憧憬。

于是，“高瞻远瞩”就成为富于憧憬的人们对领袖人物的基本要求，作为领导者必须具备的资质，就是对未来的精确预测。比如“八年抗战”印证《论持久战》、两弹升空印证“搞一点原子弹、氢弹，我看有十年功夫完全可以”之类，就是这种情况的最佳境界。这是属于政治层面的人类天性的鲜活反映与本能需求，处于这种反映和需求的中间层面。

因此，大预言家往往可以引导（起码影响）世人的价值取向。诸如世界末日的预言之类，虽然看似荒诞不经，不是也造成很多西方国家部分人群的思想混乱吗？当然有时小预言家也能兴风作浪，比如街头地摊算命先生的骗人钱财，“精通”勘舆术者从房地产老总那里淘金之类，都是这种情况。这是属于思想层面人类天性的鲜活反映与本能需求，别看这个领域骗子多，却处于这种反映和要求的最上层。

最后，不管对生活前程信心充足的人占社会的比例有多大，街头算命先生总是能有饭吃，这本来应当算是一种不可思议的社会现象，却有它的合理方面。套用鲁迅先生对社会现象的抑郁：石油大王固然没有北京街头捡煤渣老太婆的酸楚心境，但是期货市场的花花绿绿指标升降总会让他揪心，如果遇到强劲竞争对手或者二奶三奶和老婆纠缠不清，恐怕也不会比捡煤渣老太婆愉快多少；贾府的焦大固然不会爱上林妹妹，但是他经常在院子里破口大骂不是因为心情过于愉快的缘故吧？可惜刘心武研究《红》学还没有荒腔走板到这种地步：说是焦大的经常骂和李敖的喜欢骂一样，都是黄体酮比例失调、性障碍造成的，恐怕人们也会张口结舌无以置喙，因为这些都有似是而非的事实作依据。如果石油大王明确知道自己明天会死，那恐怕比捡煤渣老太婆心境更酸辛；焦大、李敖都能明确知道自己明天就会成仙，可以“肌肤似冰雪，绰约如处子”也就是长生不老，并且可以返老还童恢复失去的一切，他们不但会停止骂人，还会高兴得唱赞歌。这就是预测学的魅力所在。这是属于生存层面人类天性的鲜活反映与本能需求，如果读者没有意见的话，我们就把它置于最下的层次罢。

至此，关于中国文化的源头为什么是卜筮这个问题，算是有了一个比较明确的答案：原始人类〔生存保障〕和现代人类〔存续保障〕都需要。

第三节 中国传统文化和现代文化的冲突

通过证明《周易》经传文本特别是《易经》文本（本卦卦象组合方式和卦、爻辞义理，也可以包括贴身易传中的彖辞、象辞）是中华文化的源头文献，可以认定华夏文化的源头是卜筮，这就从根本上表明了大易文化是中国传统文化源头的崇高价值。而这种价值的实现，除了作为大易文化“支与流裔”的中国传统文化的价值能够被肯定之外，还可以从大易文化和现代文化的和谐中看出来。实际情况是，拿大易文化和中国传统文化相比，在和西方现代文化的契合方面，和谐竟然多于冲突。本章最后三节将通过分析这种冲突与和谐的不正常分布情况，来进一步认识大易文化蔓延五千年历久弥新的生命力是怎样形成的。

作为在华夏大地上蔓延几千年的华夏文化，经过多次血与火的洗礼逐渐形成自己鲜明的民族特色。由于这种产生于泱泱大国、秉持者人数众多的大文化对人类发展的独特贡献和影响范围的广大，被世界文化精英公认为人类具有中枢指向（Central Directing）功能的人类几大文化圈之一的中枢文化现象，文化学上称之为“母文明”。但是和其他母文明比如巴比伦、埃及、印度、希腊、玛雅文化不同，中华文化作为巫史文化精神内核的扩衍，一直受到巫觋史官等文化精英的青睐，他们的关注自然有利于华夏传统文化作为载体文化的流传，并不断介入各个时代的政治生活且波及社会生活的各个方面，这种介入和波及当然很顺利地与华夏文化的民间流传形态形成互动，不断催动文化因子的重新排列组合，形成文化特质与时俱进的不断更新，使得华夏文化在明代永乐之前（当然也可以靠康乾盛世的光环将这种领军状态延伸到鸦片战争之前）始终处于世界领军文化的显赫地位。永乐大帝后期的内敛国政，虽然是郑和下西洋在业绩方面的不如人意，也就是既无政治影响（不见那些被郑氏认为已经“荒服”的南亚乃至非洲蛮民来顶礼膜拜，其

实这是封建王朝最关心的)，又无任何经济利益（反而送了不少东西给那些不知道赠送者为谁的蛮民）的结果，当然也有倭寇骚扰的因素在其中。但是无论如何，中国从此在世界飞速发展的时代沉浸于《永乐大典》式的传统文化之中，于妄自尊大政治腐败官吏贪酷民不聊生中，迎来了鸦片战争的炮火和八国联军的硝烟。

正是从这时开始，中国传统文化对汉文化圈内的朝鲜、日本、越南、老挝、柬埔寨、马来西亚、新加坡等国家的政治影响逐渐削弱。只是因为生活在那里的大批华人，在祖国封闭内敛国力虚弱，造成鞭长莫及保护他们的情况下，仍然团结乡党心系祖国，顽强坚守华夏文化的秉持，甚至有的华商在满清不提供办公经费的情况下，自报奋勇担任操心耗资的所谓满清朝廷外交官（比如中国葡萄酒之父张弼士自费充当驻新加坡大使等）以维护国家尊严。海外华侨的爱国壮举，实在不是从八年抗战才开始的。与此同时，国内文化精英的钱谦益情结^①并没有因明清易代完成而结束。在痛苦思索传统文化的利弊之后做出了睁眼看世界的抉择。这种抉择因为只是局限在文化精英层，因为反动势力的强大而无法介入政治生活，所以最终以向国人提供超前的文化食粮为结局。和其他文化圈内的国家不同的是日本。在17世纪中叶，就和中国的“闭关政策”遥相呼应，在德川幕府统治下，也施行了近两个世纪的“锁国政策”，使得“闭关锁国”这个用两国外交政策叠加起来的名词，成为明清政府和日本政府愚蠢外交观念的别样标识。这两个政权活像人类发展史上为本国人民制造灾难的一对另类“难兄难弟”，分别为自己的不合时宜付出了惨重的代价。1840年中国文化精英大量介绍西方文化的时候，日本的人才储备还不具备对于西方文化的译介能力。从1840年—1868年将近30年间，中国译介西

^① 钱谦益《狱中杂诗三十首·十一》：“三韩〔马韩、辰韩、弁韩，即今南韩〕残破似辽西，并海缘边尽鼓鼙。东国〔北朝鲜〕已非箕子〔《易·明夷·六五》：‘箕子之明夷’，被有的学者解说为箕子下放到北朝鲜作总督之类〕国，高骊今作下句骊”。讲宗主国衰微造成附属国的树倒猢猻散。

方文化的著作大量传入日本，从而催动了明治维新运动的形成。以明治维新为界，中日关系开始交恶（确切说是满日关系交恶，因为正是这个时期，反满政治、文化精英孙中山、康有为、梁启超等棲身日本，进行志在推翻满清政府的活动）。由于康梁变法失败导致的中国大陆文化精英生存条件严重恶化，大量秉持民主思想的精英远赴日本，再加上明治维新之后日本开始向西方派出外交使团，从而改变了日本单纯从中国汲取文化变革营养的单向交流状态，造成一直持续到1894年中日甲午海战开战之前的、中日文化精英的双向交流局面。甲午海战之后，除了主动流亡的反清精英外，满清政府按照1895年《马关条约》的条款，也开始向日本选派留学生，中国作为西学东渐中转站的地位彻底丧失，双向交流变成逆向交流——中国文化精英单向朝日本（当然也包括西方，当时文化青年认为：去西方留学是镀金，去日本留学是镀银）流动。以早稻田大学为例，国民党元老宋教仁和共产党元老李大钊，竟然都是这个大学的留学生。据有关资料统计，^①（P562）到1919年五四运动蓬勃兴起，中国在读赴日留学生已经达到3000人。这个数字虽然和今天的《上海人在东京》不可同日而语，但问题在于，这充分说明中国文化在圈内的中枢指向能力的丧失！

日、韩近年的去中国化动向，是渊源有自的。

正是在中国逐步丧失文化中枢指向能力的煎熬过程中，中国传统文化发生了一次涅槃式的蜕变，鸦片战争之后中国的逐步殖民地化，使得传统文化不得不面临外来文化的介入压力，正是在这种压力下，中国传统文化的重新整合竟然在没有任何政府行为干预的情况下自动展开。这种整合的结果是将浸润弥漫型的传统文化收束起来，形成了更具特色的华夏民族文化形态。而经过整合的传统文化的各种特性的凸显甚至张扬，便激化了和西方文化的冲突，这种冲突纠缠滚动一直延续到五四运动对传统文化的彻底否定，中国传统

^① 王晓秋. 近代中日文化交流史 [M]. 北京: 中华书局, 2000.

文化才突然处于失重状态，开始展示接受马克思主义进入中国的虚怀若谷姿态——虽然马克思主义也是西方文化。

自从华夏传统文化遇到前所未有的挑战，在外来文化介入压力下开始自我整合直至今天，根据文化学者们的总结，认为华夏传统文化在和西方文化的交锋中起码形成了如下十个方面的短兵相接，并且其中很多冲突至今没有得到彻底解决。其实这当中很多冲突是文化错位现象造成的，比如层面观照、特质交互、历时现象等等，使得构成冲突的双方有时简直无所适从——因为他们之间本来没有矛盾，只是交汇时空的错误（即现代文化人类学常用的名词：误区）造成了它们的不期而遇，这种遭遇战本来是可以避免的。这也是我们今天在探讨大易文化和现代先进文化的契合也就是和谐之前，必须对这些冲突予以观照的根本原因。

一、“大一统”观念与多元化社会结构观念的冲突

公元前781-771年之间在西周幽王姬宫涅朝廷工作的一位大夫，曾经因为“役使不均”大发牢骚说：“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。大夫不均，我从事独贤！”（《诗经·小雅·北山》）这位政治精英当然也是文化精英所秉持的大一统观念，其实来自《易经》所记录的前代理念。比如“利建侯”（《屯·卦辞》）、“利建侯行师”（《豫·卦辞》）等的分封观念，“不宁方来，后夫凶”（《比·卦辞》）等的联盟约束观念，“高宗伐鬼方，三年克之”（《既济·九三》）、“震用伐鬼方，三年，有赏于大国”（《未济·九四》）等对周边少数民族地区的征伐观念等等，都是大一统观念的正向扩衍。

正式把“大一统”作为一个概念提出，是《春秋公羊传·隐公元年》，该篇是《春秋公羊传》的第一篇，提出“大一统”观念的解说话语是针对这第一篇的第一句话：“元年春，王正月。”公羊子是这样解说“王正月”这三个字的：“王者孰谓？谓文王也；

曷为先言王而后言正月？王正月也；何言乎王正月？大一统也。”^①（P2196）按说，这公羊子的意思应该是限于统一历法于天下的意思：说正月而前面冠之以文王，是说这个正月是周王朝历法的正月，而不是鲁国历法的正月。《春秋》是鲁国的国史，因而用鲁国国君的年号系年，这可以，但是涉及到历法，就必须用天子的年号，因为鲁国的历法不是天下通用的，容易造成读者的误解。但是公羊学大师何休先生却对这句话作了这样的解诂：“统者始也，总系之辞。天〔夫〕王者始受命改制，布政施教于天下，自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一一系于正月，故云政教之始。”（同前）这大一统的意思就出现了微妙的变化：受命改制，本身就是对修改历法的自圆其说。改制无非是修改反映天地关系的历法，当然里面也包含更改属于人事的其他政治制度、体制的意思，所以应该算是“布政施教于天下”的重大举措，正因为如此才有“自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一一系于正月。”（这里的“系于正月”和前面的“统者始也”总是让人感觉别扭。唐代徐彦说“万物无不一一皆奉之”，似乎是对何休本意的较好理解）这其中就包含前面所引《诗经》中普天之下莫非王土王民的观念了。董仲舒作为公羊学派的嫡传学者，根据汉武帝的政治需要，据此将“大一统”作为华夏传统文化的神髓来加以宣扬，虽然有“遵命”文化的嫌疑，但是从华夏文化特质的形成方面看，这种观念在增强中华民族凝聚力方面的作用，是有目共睹的无以伦比。如果说这种“大一统”观念的构建是源自对公羊子的侵夺式歪曲的话，那始作俑者不是董仲舒而是何休；如果说这种观念此后衍生了什么专制政治、官本位等违背社会进步因素的话，那责任也不在董仲舒而在于历代君主及其马屁精们对这个概念的无限扩衍，这种扩衍不是光大而是阉割了“大一统”观念的健壮躯体。

话说到此，我们似乎可以看出，和大一统观念构成冲突的

^①〔清〕阮元．十三经注疏〔M〕北京：中华书局，1980。（影印版）

“建立网络型（多元化）社会结构的要求”似乎不是一个层面的概念，后者所遭遇的应该是一统观念的衍生物，并且是不健康的衍生物。比如大一统观念强调的是天子和“自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫”的亲，正如大易文化中所谓的“雷雨之动满盈，天造草昧，利建侯而不（丕也，大、非常之义）宁”（《易·屯·彖》）、“解利西南，往得众也。……天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼”（《易·解·彖》）那样，这种观念本来和“建立网络型（多元化）社会结构的要求”不会构成冲突，但是从大一统衍生出来的专制政治、官本位观念却是对大一统文化的反动。因为在华夏文化的嬗变史上离经叛道的人太多，所以在文化冲突发生时对矛盾性质予以甄别倒是更为重要的。再说，比如专制政治吧，不是有时还可以成为政治强人制造民族国家分裂的工具吗？当今世界上这种情况还是屡见不鲜的。

二、贵贱等级观念和平等原则的冲突

在网络型即多元化社会结构中，贯穿着一种华夏传统文化难以容忍的观念，这就是所谓“某某（比如真理、上帝、公民权、生存状态要求等等）面前人人平等的原则”。这种原则和传统文化中贵贱等级原则的冲突是与生俱来的，它们的不共戴天纠缠扭动一直延续到当今的后现代社会，矛盾的激烈程度仍然没有减弱的迹象。等级观念是礼仪之邦中国的国宝，在其产生伊始发挥过促进人类文化形成的巨大作用，用易传《序卦》的说法就是“有君臣后有上下，有上下然后礼义有所错”，用《礼记》的说法就是“君臣上下父子兄弟，非礼不定；宦学师事，非礼不亲；班朝治军，涖官行法，非礼威严不行……是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽”（《礼记·曲礼上》）。按照《周礼》的说法，要分为“吉、嘉、宾、军、凶”五礼（《周礼·大宗伯、乡大夫、大行人、校人、大司徒》）等。这礼，就是尊卑上下贵贱等级的规定性文献集合。其实，贵贱等级观念在《易经》文本中并非像易传乃至后

代的文献中那样，严格刻板意义重大，甚至是否有礼（等级观念）竟然成为人与禽兽的根本区别。比如在《易·家人·九三、上九》中说：“家人嗃嗃，悔、厉、吉；妇子嘻嘻，终吝”、“有孚威如，终吉”。那意思是说，如果家中的人遇到事情七嘴八舌十八口子乱当家，可能有“悔”、“厉”的情况出现，但是因为大家都有责任心而不是事不关己高高挂起，最后还是“吉”利的，和那诚信厚重不怒而威的治家有方差不多，都是“终吉”的结果。只有老婆孩子整天嘻嘻哈哈无心过日子才是不好的，最终要“吝”。家庭这样民主的社会，自然形成了国君经常深入百姓参加基层庆典活动（如《涣·萃·卦辞》的“王假有庙”、《丰·卦辞》的“亨〔即享，祭祀活动〕王假之”等等），甚至到百姓家中访贫问苦（如《家人·九五》记载的“王假有家”）的政治氛围。这是在原始宗教结晶形态中被凝固的、上古民主社会的琥珀琉璃景观。

等级观念是封建社会的建构基础，这是不容否认的事实。作为华夏传统文化的历时存续形态，和现代文化特别是西方现代先进文化相比，确实是一种腐朽没落的文化观念。但是，前不久网络上闹得沸沸扬扬的外企中方女雇员遭无理解聘事件，披露了这样一个虽然滑稽却又是令人痛心的当今社会现象：中方文员和外国雇员在很“网络型”、纯“多元化”的小“社会结构”外企中，不也是在发生矛盾时不问青红皂白地让中方雇员走人完事吗？在这里，真理面前人人平等的原则哪里去了？所以，我们还是应当心平气和地看待文化形态的历时现象，努力克服有缺陷的人类社会生活带给人们的各种不便，而不必急于给某种此类特点比较明显的文化定罪为好。

三、法治要求和人治传统的冲突

在诸子百家的十家显学中，唯有中国法家声名狼藉。这是因为他们竟然在两千年前，就撕破了马克思主义认为资本主义社会才应当被撕破的、维系人类之间关系的温情脉脉的亲情面纱。比如君臣关系，按上面引用过的易传《序卦》的说法：“有父子然后有君

臣”，君臣之间原本如同父子的关系，却被韩非子涂抹成：“主卖官爵，臣卖智力”（《韩非子·外储说右下》），所以管仲的“礼义廉耻”虽然作为政治家安邦治国的宝典长期被使用，但是其“尊王攘夷”的实用主义图强方针，至今让周边少数民族文化精英对其心存不快；慎到“无劳之亲，不任于官；官不私亲，法不遗爱”（《慎子·君臣》）的理论，也只能在稷下学宫中束之高阁；子产见疑于自己鞠躬尽瘁的百姓，吴起碎尸于帮助自己攻城拔地的弓箭，商鞅车裂、晁错亡身，贾谊流放、王充泥滓，韩非、李斯同窗相残……历史上凡和法家沾边的人物几乎没有一个有好下场。

这种历史现象的出现，是因为法家选择了和中国强大的血缘政治为敌的危险道路。从《易·蛊·初六、六五》的“干父之蛊，有子，考无咎”、“干父之蛊，用誉”，到《尚书·盘庚上》引用并充分肯定，作为调整王族和其他贵族关系准则的、比盘庚还古老的“迟任有言曰：‘人惟求旧。器非求旧，惟新’”，这种根深蒂固的人治政治观念就已经深深扎根于华夏“王土”上。“古我先王，暨乃祖乃父，胥及逸勤〔过去我家的先王和你家的祖先同甘共苦〕……兹予大享于先王，尔祖其从与享之〔现在我祭祀先王，你的祖先跟着受到祭祀〕”（同前），这就是“亲”和“爱”的永久联盟基础，别人是很难跻身其中的。因此，在熟人社会里搞生人政治自然是很难立足，也不容易有好下场。如果没有大的政治变动，这种情况是不会轻易停止的。如果能在人治社会环境中做到“天子犯法，与庶民同罪”的认知程度，就已经算是开明政治了，至于同罪是否也“同罚”，要看具体情况而定，比如曹操以割发代替斩首的自我处罚，不也是在当时和后世感动了很多庶民吗？所以，往往是天子不管犯多大的错误，下一道“罪己诏”完事。这种人治和法制的矛盾在传世典籍中经常被记载，比如：

桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽叟杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而可矣。”“然则舜不禁与？”曰：

“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”“然则舜如之何？”
曰：“舜视弃天下犹弃敝屣也，窃负而逃，遵海滨而处，终身訢然，乐而忘天下。”

——《孟子·尽心上》

这一则“舜枉法救父”的故事虽然记载的是孟子面对桃应胡搅蛮缠的尴尬，但是，仔细想想，不也是封建政治本身与生俱来的尴尬吗？孟子对舜的误解与侵夺是无法真正化解这种矛盾的。

四、现代民主制度和家长宗法制度观念的冲突

家长宗法制度是人治政治的社会基础。在《易经》中这种观念并不是很浓重的（下节详述），但是在《周易》经传组成的大易文化及其之后的传世典籍中，这种观念却呈现出不断加强的趋势。贴身易传《泰·彖辞》说：“则是天地交而万物通也，上下交而其志同也”，上下关系还是“同志”关系，是平等对话（交）的。《家人·彖辞》说：

女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。
家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，
夫夫，妇妇，而家道正，正家而天下定矣。

这里虽然也提到男女（夫妇）和父子兄弟在家中的角色不同，并且用所谓“天地之大义”来加以匡范，但是核心则是强调的社会分工，是家庭中位置的不同，而不是地位的不同。况且在要求家庭成员各守本分的时候，也是从充分发挥主观能动性方面加以强调的：父子兄弟夫妇都要按照自己的角色定位来约束自己（比如“父父”便是父亲用为父之道约束自己；“弟弟”就是作弟弟的要有弟弟的样子），这种观念被后代发挥成父慈子孝、兄友弟悌、夫爱妇敬等等，和封建家长宗法制没有什么太大的关系。

但是到外围易传《说卦》，除了前面说的夫妇父子君臣关系是不可移易的上下关系之外，还有“乾，天也，故称乎父，坤，地也，故称乎母”，而且，“乾为天，……为君，为父”，在这个尊卑上下关系被锁定的情况下，描述了一幅家长宗法制度的蓝图：

乾，天也，故称乎父，坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男，巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男，离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男，兑三索而得女，故谓之少女。

——《易·说卦》

这样，大易文化的八本卦就组成了一个天地父母高高在上的、家长宗法制度细胞，父母和子女、君主和臣子的关系自然就是天经地义的上下从属关系，同志关系已经不再出现在“上下”关系附近了。更何况，比如夫妇父子关系吧，且不说以性命相逼的诸如君、父让臣、子死，不敢不死的后代产生的极端宗法观念，就是在华夏礼书中也随处可见：“……信妇德也。壹与之齐〔即后代所谓从一而终〕，终身不改，故夫死不嫁”、“妇人，从人者也：幼从父兄，嫁从夫，夫死从子”（《礼记·郊特牲》）之类的命运决定论了。在这种家庭关系的匡范下，“天先乎地，君先乎臣，其义一也”（同前）就是顺理成章的了。

这种和现代民主制度格格不入的腐朽观念，在华夏文化中存在一天就不会出现矛盾的和缓，五四运动的矫枉过正行为，鲁迅先生的“吃人”愤慨同时喷发汹涌于上世纪初的中华大地上，正如良史司马迁说的，是真正的“良有以也”！

五、个性全面发展与共性至上的群体原则的冲突

在人类社会发展的初期阶段，由于面对人类知之甚少的变幻莫测的自然界，长期的群居生活必然形成团队精神，这种以共性至上

为群体原则的团队精神的存续，总是以牺牲个性的全面发展为代价的。在人类个人能力能够决定自己的个体命运之前，这种情况的延续是一种保护人类生存延续的必要手段。人类社会保护个性发展的总体能力，总是要受到客观条件的制约，不可想象，一个有缺陷的社会可以支撑人类个性的“全面发展”，而人类仍将长期处于有缺陷的社会结构之中。大概正因为如此，在这一点上大易文化和传统文化虽有龃龉之处（比如《乾·用九》的“见群龙无首，吉”之类，关于这一点将在下节详论），但是团队精神在《易经》文本中是处处受到推崇的。就像《同人·卦辞》中说的那样：“同人于野〔在郊野聚集同宗〕”便是“亨。利涉大川，利君子贞”的大好事。而如果在聚集同人过程中像《萃·初六、六三》所说的那样，“萃如嗟如〔在聚集族群的时候说三道四搞小动作〕”、“有孚不终，乃乱乃萃〔诚信不能贯穿于始终，破坏了团队的凝聚状态〕”，就必须“一握为笑”捐弃前嫌，才能够“勿恤，往无咎〔不值得忧虑，去从事某种活动（一般是战争）没有咎害〕”。否则就会“无攸利”。理解了这一点，就会明白《比》卦何以不厌其烦地探讨“比”（聚集）的过程中将会遇到的各种情况，并提出明确的解决措施乃至规定“比”的各种原则了。

大易文化的这种“比”、“萃”、“同人”精神，被历代典籍发挥得淋漓尽致，从根本上保障了华夏民族在危难时刻同仇敌忾，用血肉之躯支撑了中华民族自立于世界民族之林，并且最终受到全人类的尊重。相反，倒是现代社会中秉持“个性全面发展”理念的某些社会类型比如欧美等国家，往往无法摆脱个性膨胀导致的全社会受伤害，就像允许个人携带武器之类的人权立法，在导致某个无辜社会团体受伤害时所处于的尴尬境遇一样。因此，尊重、保护个性发展应该是人类社会的不懈追求，而这种尊重和保护必须以不影响社会和谐为前提。从这个意义上说，个性全面发展与共性至上的群体原则的矛盾永远存在，关键是我们如何尽量不让这种矛盾形成冲突。如果不发生冲突的群体原则，就应当算是一种不错的原

则。

六、创造需求和保守心理的冲突

作为从商周时代就步入农业社会的华夏民族，保守心理是一种深深植根于民族思维定势中的痼疾。这种心理定势本来符合华夏民族自己的生存方式。比如不管技术怎么进步，如果不是在决不能推广到大田的塑料大棚内耕作，什么季节种什么庄稼的经验永远不会过时，可以放心地传授给子孙后代，并且要求他们“保守”经验不许违规，否则“人误地一时，地误人一年”。在这种情况下，保守其实成为一种保障。而狩猎民族就不能随便凭自己的经验告诉后代：遇到老虎和狗熊赶快爬树避难，因为万一遇到会上树的老虎和发狠拔树的狗熊，这秉持先辈经验的子孙后代就肯定一命呜呼了。同样都是切身经验，在农业民族是子孙繁衍的护身符籙，在狩猎民族却成为断子绝孙的催命鬼符。当然举这样极端的例子，不是为保守心理作辩护，而是为了说明，如果仅仅为了创造需求时常遇到保守心理定势的困扰，就因此彻底否定保守心理的合理成分，是一种不负责任的鲁迅所谓的孱头态度。正确的做法应当是积极探求解决二者矛盾冲突的办法。

这种理智态度，其实在大易文化及其传承其血脉的华夏传统文化中已经被凸显，并且在上至文化政治精英下至平头庶民，从来也没有因为经验的重要而放弃创造的需求。华夏民族能够为全人类贡献四大发明就是最明显的例证。倒是在创造过程中的谨慎老成态度，反而值得全人类向华夏民族学习。比如《易经》文本中《坤》卦的内敛、《需》卦的耐心、《晋》卦的适可而止、《巽》卦的见机行事、《既济》和《未济》卦的无止境追求，尤其是《革》卦和《鼎》卦的革新精神，都是创新活动的宝贵素质。

七、开放和封闭的矛盾冲突

华夏文化从来是开放的文化，这从华夏民族融合的历史中处处

可以得到印证。闭关锁国是明中叶以来形成的统治者应对不正常周边环境的愚蠢国策，至于百姓的排外心理，无论哪个国家、任何民族、每个种族都程度不同存在，因此本书不承认这种矛盾会构成什么冲突，因此在这里不予讨论。与此相反，倒是在大易文化中，存在着一种比现在自诩开放的民族还要阔达的襟怀，我们将在下节讨论大易文化和现代先进文化的和谐时，进行详细的讨论。

八、竞争观念与中庸信条的矛盾冲突

华夏文化中的中庸信条，来自大易文化的苟安（注意：不是苟且）心理与合和观念（关于这一点在下节详论）。这些观念本来是农业民族刻苦耐劳素质支撑的与人为善、热爱和平心理支持的和谐愿望、不喜争讼社会共意识蕴含的克己忍让等品德的显现，是人类美好天性的自觉葆有。但是，在后代华夏文化的发展过程中出现了无原则的乡愿现象，作为传统文化的主流意识虽然主张中庸，但是也反对不坚持原则的老好人的生存观。比如作为《四书五经》中“四书”之一的《中庸》，总是被人们作为中庸之道的代表作，其实都是写文章的人读书不细对《礼记》的侵夺。比如，虽然《中庸》中有仲尼曰（这里暂不讨论这仲尼的真假）：“君子中庸，小人反中庸。”如果我们只是用先贤孔颖达的解说：“庸，常也，用中为常道也”^①（P1625）来理解这中庸的意思，那就是把居中游不前不后（用中）作为常道，也就是作为自己的行为准则，这和力争上游的竞争精神相比确实算不争气。但是紧接着也是这个仲尼就说：“君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也”〔按：引文中的两个“而”读作“奈”，能、总是的意思〕，原来这中庸就是能够（而）不肆无忌惮任意妄为，中庸成了人类行为道德底线的代名词，这又有什么不好？更何况，这仲尼下面的话更应该让那些用“居中作常道”来解说中庸的人们（不只是孔

^①〔清〕阮元. 十三经注疏〔M〕北京：中华书局，1980.（影印版）

颖达，其实读《中庸》时读孔疏的人并不多，大部分都是一个人在侵夺了文本意思，别人就跟着人云亦云）瞠目结舌：

子曰：“天下国家可均也，爵禄可辞也，百刃可蹈也，中庸不可能也”；子路问强，子曰：“南方之强与？北方之强与？抑而强与？宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之；衽金革，死而不厌，北方之强也，而强者居之。故君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫！国有道，不变塞焉，强哉矫！国无道，至死不变，强哉矫！”

因为篇幅限制，我们就不对引文详细解说了，但是仅从字面上便可以看出的是，孔子的中庸和屈原的狷狭，有什么区别！打开《论语》，此类热血喷涌的滚烫话语到处可见，比如“匿怨而友其人，……丘亦耻之！”、“乡愿，国之害也！”等。这就是被后人无端编织为他们所谓的、与竞争观念冲突的“中庸之道”发明者的真面目。所以，我们不能把这种冲突算作正牌华夏传统文化和现代先进文化的冲突，只能算侵夺孔子言语权的庸人们的苟且糊涂观念和竞争观念的冲突。

九、物质利益原则与伦理中心原则的矛盾冲突

在大易文化中，不以抢劫为耻的观念仍有留存，这种观念是百分之百的物质利益原则，到孔子说“不义而富且贵，于我如浮云”（《论语·述而》），算是完成了从物质利益原则向伦理中心原则的转变。但是华夏文化即便把出帝王金银玉帛的纵横家和拔一毛利天下而不为的杨朱之流开除出去（这其实是不可能的），起码还有儒道互补、三教合一之类的说法吧？这种冲突如果是实实在在的，就不会在大中华的土地上出现那么多的贪官污吏，什么清末讽刺小说之类也就没有人物原型写作蓝本了。因此我们不能同意文化学者们

对这一矛盾冲突的构筑。

十、社会消费需要和崇俭反奢原则的冲突

刺激消费的政策从来在中国很难深入人心获得支持，这是传统文化的定向积淀造成的。大易文化对崇俭反奢这一原则的强调是不遗余力的，这从《节》卦一个切入点就可以明显看出来。后来《诗经·豳风·七月》把衣食住都写了，就是不写“行”，也是因为这旅行或者出行是浪费资财的行为，不值得提倡。不过在中国历史上也有过刺激消费的举措，比如作为诸子渊藪的《管子·揆度、侈靡》等篇章中所主张的“玉币七策”、“雕薪画蛋”等，和西方现代文化的刺激社会消费需求，将之作为推动社会经济发展的杠杆，是有过之而无不及的。

我们上面把近现代文化学者归纳的、华夏传统文化和西方现代文化的冲突逐一进行了分析，就是在专门从冲突角度切入的情况下，已经看到有些所谓冲突难以成立了。而且从以上分析看，即便构成冲突也是华夏文化中的不健康分支造成的。如果我们能从华夏文化和现代文化的和谐角度来切入，得到的启示似乎可以更多。为了避免枝蔓过多的后期特别是鸦片战争之后形成的文化形态在比较论证中造成纠缠，我们选取从大易文化即华夏文化的源头形态切入分析，或许可以得到意想不到的结果。下面我们要进入的，就是这个领域。

第四节 大易文化与现代文化的和谐（上）

如果说，由于鸦片战争之后外来文化介入的压力，使得本来多元化的华夏传统文化不正常匆忙聚合，作为一个历时性的文化整体，形成了和西方现代文化的多种矛盾和冲突的话，那么，从大易文化角度观照，华夏传统文化和西方现代先进文化之间的关系，和

谐因子反而多于矛盾冲突。这是本节和下节要探讨的问题，也是本书的核心内容之一。为了使结论更具有说服力，我们仍然从近现代文化学者总结的十个方面冲突入手，来解析大易文化和西方现代文化的和谐。需要说明的是，易传作为华夏文化源头的贴身诠释文献，是《易经》向华夏传统文化主流过渡的转折点，其中很多观念特别是作为贴身易传的《小象》象辞，已经和后期传统文化在观念上很接近了。所以，本节在谈及大易文化时，所使用的主体文献仅限于《易经》文本即卦象分析和卦爻辞的诠释，而只是把易传作为论证过程中的佐证材料。

1. 建立网络型（多元化）社会结构的要求与“大一统”观念的冲突

我们在上节讨论这个问题时曾经指出，近现代文化学者对华夏传统文化中所谓的“大一统”观念的理解，是建立在对公羊子著作的误读和侵夺基础上的。政治上的“大一统”不一定就是专制，也就是说不一定非要和网络型多元化社会相矛盾。没有一个共同体的多元化是不成立的。作为大易文化精华的太极、阴阳观念以及在此基础上勾勒出的八卦、三才社会结构，本来是比照自然（天地，包括天体天象地理地貌）的结构建构起来的，不能因为图说出自后代就否认其建构的古老性，比如在易学史上被公认为太卜遗法的《系辞上》“大衍章”，和被怀疑为本来属于早已失传了的《连山易》或者《归藏易》逸文的《说卦》“帝出乎震”章，都已经用文字将人类社会的网络结构编织成了。这种编织，不管是出自河图洛书的天启也好，还是出自先圣伏羲的仰观俯察也好，总之是在大易文化创建伊始，人类文化精英的智慧便具备将社会组织符号化的能力了。正因为《易经》文本显现出潜龙→见〔现〕龙→（忙龙）→跃龙→飞龙→亢龙→群龙等极为规范的逻辑思维，才会有贴身易传的“云行雨施，品物流形〔随自然天性呈现各种形状〕。大明〔太阳〕终始，六位〔上下四方即所谓六合〕时成。时乘六龙以御天”（参见《易·乾·爻辞、彖辞》）的天文人文光丝对流

的洋洋大气象；正因为《易经》文本（坚冰始于）履霜→（避祸不习）直方→（君子内敛）含章→（含而不露）括囊→（蔬食布衣）黄裳→（争斗导致）玄黄（天昏地暗）→永贞（贞静心态至上）等深邃睿智的人生哲理表述，才会有流光溢彩的“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚德载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。……柔顺利贞，君子攸行。……安贞之吉，应地无疆”之类华夏民族时代秉持的文化内涵。别的不说，近代的咸亨酒店和现代的光大银行的命名隐衷，不是也在这易传的字里行间闪烁身姿吗？特别值得指出的是，云行雨施、德合无疆、应地无疆等话语所暗示的“大一统”德政普施，所追求的结果并不是专制政治体制下所常见的万物（象征庶民百姓）的整齐划一，而是“品物流形”，并且对这种千姿百态姹紫嫣红的随态流转现象津津乐道，认为是统治者的功劳——就像天地涵育万物使之各随其性充满蓬勃生机一样。而且作为文化、政治精英的代表形象，那龙的姿态也是蜿蜒飞动，丝毫没有装腔作势的高高在上的感觉，非但如此还要“终日乾乾，夕惕若”，根本没有独裁者的骄横跋扈颐指气使。

因此，我们从大易文化的大一统观念中，丝毫看不到专制主义的阴沉压抑，反而体味到的是振奋昂扬，开发本土资源的张扬和周边关系处理中的内敛相辅相成，构成了华夏文化的脊骨。正是大易文化的欣欣向荣特质，才造就了汉唐盛世的大文化气象。

多元化社会的创立前提是多元的共生共荣，基本要求是多元的相安无事社会稳定。这就要求社会中坚力量对社会中各个组成单元的特性有细致的了解并具备涵纳的张力。《易经》文本虽然文字高古语言简洁，但是在这方面却从不掉以轻心，以《比》卦为例：

卦辞：比，吉。原筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。

初六：有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来〔徯〕有它，吉。

六二：比之自内，贞吉。

六三：比之非人。

六四：外比之，贞吉。

九五：显比。王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。

上六：比之无首，凶。

本卦的卦体坤下坎上，《大象》说：“地（《说卦》：坤为地）上有水（《说卦》：坎为水），比。先王以建万国，亲诸侯。”表面看来“先王”云云，似乎让人莫名其妙。其实再看看《比》卦的对卦《师》（坎下坤上）的《大象》：“地中有水，师。君子以容民畜众”，就明白了。《师》卦本来是讲出兵打仗的，战争是政治的最高手段，《师·大象》说的是战争动员之前的国家政治措施。这些政治措施的具体内容在传世典籍中随处可见，比如在《尚书·牧誓》中对“友邦冢君、御事……及庸、蜀、羌、鬻、微、卢、彭、濮人”等诸侯国和周边少数民族参战部队的动之以情晓之以理；《左传·庄公十年》的：“小大之狱，虽不能察，必以情”的战前笼络人心政治措施；《国语·吴语》越王勾践的：“在孤之侧者，觞酒豆肉箪食，未尝敢不分也……疾者吾问之，死者吾葬之，老其老，慈其幼，长其孤，问其病……宽民以子之，……施民所欲，去民所恶……南则楚，西则晋，北则齐，春秋皮币玉帛子女以宾服焉”内政外交政策等等，都贯穿了这样一种思路，就是对内笼络民心，对外团结一切可以团结的友邦乃至少数民族力量组成战争的合力，以利于最终取得战争的胜利。这种政治经验其实就是从本段开始引用的大易文化来的。现在回头看《师》卦和《比》卦卦辞的《大象》就很明白了，那意思不过就是说：就像地下蕴含蓄水层、地上蓄积地表水一样来蓄积民众（容民畜众）、联合所有地方政权包括少数民族（建万国）、亲近同姓或者虽然异姓但是象《尚书·盘庚》所说的那样和自己祖先创业的贵族们掌控的诸侯（亲诸侯），来实现自己的某种（战争当然是其中重要的一种）目

的。在《易经》中有一个规律，那就是《小象》的象辞往往胡说八道，而《大象》的“君子以”则经常道出大有助于理解卦象的至理名言，不能等闲视之的。这是关于卦象的解说。

卦辞说：团结联合大一统自然是吉利的卦象（比，吉）。再重复卜筮一遍，最为首的占断辞还是吉利亨通，说明这种卦象是有始有终靠得住的，因此到什么时候也没有咎害（原筮，元永贞，无咎）。占到这个卦还有一个好兆头，就是在这种大联合大团结大聚集的大气候下，原来总是制造麻烦的边缘地方政权，即所谓的“不宁方”也会争先恐后地来参加占卜者的联盟，因为在他们头脑中已经形成了一个共识：谁来得晚了，就会灾祸临头（不宁方来，后夫凶）。

初六也是一个不错的卦象。“有孚比之，无咎”，是说有诚信保障的联合终归是没有咎害的。更何况这种诚信充满内心就像食品之类充盈容器那样（有孚盈缶），最终的结果，必定是使得本来怀有贰心或者对联合抱迟疑态度即“有它”的团体，也会被招徕到联盟中来。这自然是无比吉利的卦兆（终来〔徠〕有它，吉）。六二和六四是讲联合的范围。六二说：内部的团结固然重要，肯定会带来吉利的兆头（比之自内，贞吉）；但是正如六四所说的：“外比之”，也是一种吉利的气象（贞吉）。但是，在这种大一统氛围中还有一个重要的问题，就是在这种时候不能像《乾·用九》那样“见〔现〕群龙无首，吉”，而是如同上六爻辞所警告的那样：“比之无首，凶”！这就是大一统的真谛。

此外，本卦在解说上还有两个比较麻烦的问题，即六三爻辞和九五爻辞的解说。

九五爻辞是说同样文化、政治、经济、军事档次的力量联合即现代所谓的“强强联合”，是肯定吉利的（显比……吉）。对于这种吉利，巫师用了一个现代人不太容易理解的方式来作比喻“王用三驱，失前禽，邑人不诫”。其实，这句让现代人感到陌生的爻辞，如果用“意译”的话，可以用一句非常熟悉的成语叫做“水

到渠成”。《左传·僖公二十七年》记载：

晋侯始入，而教其民。二年，欲用之。子犯曰：“民未知义，未安其居。”于是出定襄王，入务利民，民怀生矣。将用之，子犯曰：“民未知信，未宣其用。”于是乎伐原以示之信。民易资者，不求丰焉，明征其辞。〔老百姓作生意懂得讲诚信，明码标价不挣黑心钱。〕公曰：“可矣乎？”子犯曰：“民未知礼，未生其共。”于是大蒐以示之礼，作执秩以正其官〔整顿吏治〕。民听不惑。而后用之，出谷戍，释宋围，一战而霸，文之教也。

在这里，不管中间经过多少程序的战争准备，最后的“大蒐以示之礼”即经过狩猎搞军事演习是最后一道程序。“王用三驱，失前禽，邑人不诫”，就是说：君王在很多前驱士卒的引领下，举行大规模的狩猎即军事演习活动，并且在狩猎过程中网开一面放掉跑在前面的禽兽（用以显示君王的仁慈）。在这样大规模的军事演习中，庶民百姓可以随便参加，政府不加以禁止。这种全民皆兵的大演练，不是联合实力的最好检验吗？所以这一则爻辞就是联合工作水到渠成的意思。

再一个就是六三爻辞。六三爻辞在列出“比之非人”这一大联合的极端状况之后，却没有下占断辞，这就让人很费解。这句爻辞的意思是说联合、团结选错了对象，比如说队伍中混进了异己分子、野心家之类，如果是这种情况，肯定是坏事，占断辞说一个“厉”或者“无攸利”甚至“凶”就是了，为什么不下这个占断呢？这就是华夏文化的妙处。在部族联合的洪流中，被卷进这一潮流的有各种利益集团，也许一个政治集团、地方政权的最高纲领和联合主流集团的最低纲领吻合；也许是某一部族的眼前利益和其他部族的长久利益暂时弥合；也许为了共同的政治目的，某些价值观念、生活习俗、宗教信仰乃至当今所谓的社会制度秉持等等完全不

同的集团也采取了暂时的联合方式……。所有这些都应当算是“比之非人”。那这种卦的吉凶就要看结局而定了：有时过了特定的时间某些联合的保持也许是坏事，而在完成历史使命之后有些联盟的解体也许是好事。再加上前面所说的联合中混入异己力量、野心家（最终的分裂分子）等，情况的复杂是巫师不肯下占断辞的首要原因。那么这种选错对象的比到底有没有价值？应当说肯定是有，没有英美苏的联合德意日，法西斯倒台起码将被推迟，德意日跋扈的延续便是全球民众的战火兵燹生活状态的持续，所以这种联合即使最后走向美苏对抗爆发朝鲜战争、越南战争，但是二战时期的美苏联合并没有因此而价值稍减。因此，在需要联合一切可以联合的力量时，即使“比之非人”也要比，只不过小心些就是了。为什么小心？这爻位在那里放着呢：“三与五同功而异位。三多凶，五多功”，这是三爻，这种联合可以取得相同的功效（同功），但是在这个爻位“多凶”，所以要小心。再参照上面九五爻位的大规模军事演练所昭示的、爻位九五的所谓“五多功”，爻位互补的大气象就形成了。这就是大易文化的洁净精微之处。至此我们可以说：西方现代文化的什么“网络型（多元化）社会结构”之类，不是太小儿科了吗？

2. 贯穿于网络型社会结构中的平等原则与传统文化中贵贱等级原则的冲突

在这个问题上，大易文化也是很前卫的。在此我们还可以对这个问题作一番深入思考：如果没有发自内心的自我约束，那么所谓的“平等原则”就很容易导致无政府思潮的泛滥。如果社会成员的自我中心意识极度膨胀，利益追求永无止境、不择手段，在人际关系中强调权利、回避责任、唯我独尊等等，肯定不利于社会的和谐稳定。因此平等原则的心理基础应当是尊重他人、尊重社会秩序，明确自己的社会角色定位。比如你在咖啡店作 boy，上班时间你就是满足顾客需求的服务生，如果遇到不知道自重的顾客你还得当“孙子”；下班时间如果你用自己挣的钱去消费，你就可以作

“大爷”。这种定位不是对平等原则的限制，而是真正实现平等原则的社会保障。关于这一点，我们在上节讨论的《坤》卦的平常心定位和尊重外界的内敛理念、《家人》卦的基于家庭分工原则的平等观念等，已经可以初步回答这个问题了。现在我们再以《谦》卦为例，看看大易文化平等原则的心理基础是多么扎实。

卦辞：谦，亨。君子有终。

初六：谦谦君子，用涉大川，吉。

六二：鸣谦，贞吉。

九三：劳谦君子，有终，吉。

六四：无不利，撝谦。

六五：不富以其邻，利用侵伐，无不利。

上六：鸣谦，利用行师征邑国。

在分析卦象，卦、爻辞之前，我们必须先把解说这一卦卦辞的贴身易传《彖辞》的内容作一个疏解——因为这是华夏文化史上最著名的一段至理名言：“天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦，尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”其中“天道下济”两句是解说卦象的，放在下面和《大象》一块儿疏解。现在看其他彖辞。本书第一章第一节提到过，“天道亏盈”四句，曾经被刘向的《说苑·敬慎》引用过，其中的四个“盈”字皆被改写为“满”字，文字的不同并没有造成意义上的差别。但是问题来了，既然这四句话和现今通行本《易经·谦·彖》基本一致，就说明这在当时便有和如今大体相同的《周易》经传文本，而这个“当时”，则是公元前572年至前536年间（孔子生前22年至孔子16岁），刘向所记的是晋大夫叔向对韩平子问时引用的。这说明这四句话不但在孔子16岁前已经被载入华夏经典文本，而且已经成为在谈话中拈来引用且不影响交流的流行语。《说苑》虽不能视同信

史，但决非刘向杜撰，这一点是史界的共识。这里旧话重提是为了证明，这四句话所勾勒的文化观念，是一种很古老的观念。那就是天地鬼神都不喜欢人聚集财富太多，因为这样会造成财富聚集者的自我意识膨胀自满自盈，进而不以社会秩序、他人生存条件为然。因而这天地鬼神就不得不经常干预人类的社会生活，损有余而补不足（谦）。而这些神灵的作为是有强大的社会心理认同作基础的，这就是彖辞中说的“人道恶盈而好谦”。现在看看人类继续在调控社会秩序中使用的“个人所得税”、“反垄断法”等等，不就是这种天地鬼神亏盈益谦、变盈流谦、害盈福谦的措施翻版吗？因为直至今天，人类还没有从“恶盈而好谦”的心理平衡基点上有所超越。因此，这谦看似卑下，其实非常高贵，而且高贵到不可逾越的地步，这是有修养的人（也就是社会精英层）应当始终保持的美德，并且因为这美德的保持可以善始善终地享受人生（谦，尊而光，卑而不可逾，君子之终也）。

这一番道理不是巫师凭空杜撰出来的（当然作为社会流行观念的载体化是另外的事情），现在我们看该卦的卦象（艮下坤上）：该卦《大象》说这卦象的意思是：“地中有山（《说卦》：坤为地……艮为山）”，在地下有一座山这种现象，在自然界是一种反常现象。所以《彖辞》说：“天道下济而光明，地道卑而上行”，从卦象看，三四五爻结为《震》，《说卦》曰：“震为雷，为龙，为玄黄”，这都是天上的景象，这个“其究为健”（《说卦》）的昂扬向上（《乾·大象》：“天行健”）卦象，竟然屈居于阴爻上六之下，并且可以下联六二组成柔情似水的《坎》（《说卦》：坎为水……为矫輮）。再加上震雷的闪电、坎的月象（《说卦》：坎……为月），那光明下济就成立了。这样，坤本来是卑下的（《系辞上》：天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣），却向上运行成为卦象的上体（上卦、外卦），天道（那震雷坎月）本来应当是在高处的，却涵潜于卦体的下部，所以叫做“天道下济而光明，地道卑而上行”，这样“地中有山”就在文学层次的所谓“意象”概念中可以

存身了。《大象》接着说“谦。君子以裒多益寡，称物平施”，这也是不可轻视的一句话：社会精英根据这个卦象，就可以顺理成章地剥夺掠夺（裒即提取，引为剥夺掠夺）过剩的财物，来增加低收入层的福利，这就叫做根据事物本来的规律保持社会平衡（称物平施）。仅仅从对卦象的分析中，就能让人强烈感觉到：如果谁说大易文化不现代不先进，那肯定是不懂大易文化。

现在我们来简要疏解该卦的卦爻辞。卦辞：“谦，亨。君子有终”，这已经从前面的分析中看出来了，秉持大易文化的“谦”原则，是可以让社会精英层的君子们享受生活到寿终正寝的——这是统治集团通过平抑社会财富来平衡社会心理的根本目的：保持社会稳定，稳固自己对社会的统治掌控体制。初六、六二、九三、六四的爻辞分别是：谦谦君子（总是以平等态度待人），鸣谦（提倡宣扬平等待人的美德），劳谦君子（爱岗敬业，工作勤恳的社会精英——勤勤恳恳也是一种谦下的形象），撝谦（撝即发挥，这里指张扬精神实践条款之类行为。发扬“谦”的精神，努力实践“谦”所规定的行为准则）。这些爻的占断结果，都是诸如：吉、贞吉、有终、吉、无不利等吉祥如意的内容。

需要特别说明的是初六爻辞的“用涉大川”。前人多用震木（《说卦》：震……为苍筤竹，为萑苇）乘坎水的卦象来解说，因为木在水上所以可用济（大川）。其实第一，那震虽然有竹子和苇子（这两样都可以用来编葦渡水工具比如桴、槎之类）的卦象，并且都可以作“济”的工具，但是和“剡木为舟”来比，那亨通程度总是有距离的。相反倒是那有水象的坎还有木的卦象（《说卦》：坎……其为木也，为坚多心），并且这木还一定是木质坚实年轮细密（即“多心”，软木年轮疏松，就“少心”），这种木用来做舟才更利于涉大川。第二，即便是木乘水可以济，天下水的存在方式多种多样，也不见得都是大川。这样说不是立志找前人的毛病，而是想把给人牵强附会印象的这种解说来展演一下，让人觉得心里踏实了，再告诉他：这“用涉大川”其实就是渡过困难境地的意思。

上古时代的大海，是在人们的意识中被高度边缘化的，即便有个别要乘槎浮于海的，不是像孔子那样于绝望之中的激愤之辞，也是要到银河边上去偷看牛郎和织女幽会的傻小子，并且后者还是要归于河。大川才是古人心目中的天堑，如果能够用来济大川，使得天堑变通途，那功用可是最为神奇的，而能够发挥这种功用的，《谦》卦就是其中之一！

六五、上六：“不富以其邻，利用侵伐，无不利”、“鸣谦，利用行师征邑国”两则爻辞，似乎在这个谦谦君子当家的卦中很不协调。其实这两则爻辞也没有偏离该卦的“谦谦”精神即平等原则。先看六五，卦位到了五爻，已经进入“五多功”的境界，所以其占断辞用“无不利”算是很保守了。那么，这卦位显示的“利用侵伐”，和以“谦”为尚的处世原则是怎样协调的呢？人类即使发展到今天的文明程度，用武力解决争端的手段也没有被放弃，最近伊朗坚持核试验、北朝鲜无端发射中程导弹等行为之所以引发大面积关注，还不是因为其开发方向用于提高生产力或者防卫国土的信誓旦旦被怀疑吗？更何况是在“不富以其邻”即因为邻国的不断骚扰致使国家穷于应付，因而造成国民经济发展持续低迷、百姓生活难以提高，国家财政维持困难等等情况下，不得不对这总是制造麻烦的邻国开战反击，这种“后发制人”的军事方针，在战争解决问题的游戏规则面前当然属于“谦”了。在邻国不能以平等观念对待你，把你当作掠夺对象比如汉代的匈奴、近代的日本那样的时候，如果还不能奋起反击一味“谦谦君子”，那不是亡国奴就是汉奸，这种道理其实是不言自明的。这样，上六爻辞的所谓“鸣谦，利用行师征邑国”，即在出兵打仗（包括进攻处于战争状态的敌国和讨伐不听招呼有分裂迹象的附属国、国内行政区划单位）的时候，还要首先声明所秉持的机会均等原则，强调自己征伐出兵的合理性等等，就容易理解了。把自己的军队涂抹成仁义之师的样子，不但有利于瓦解敌对阵营的士气民心，还有利于跟随自己参战的多国部队的团结应敌，并能够坚定自己军队内部的必胜信心，这

种一石三鸟的所为比那惯常的一箭双雕还划算，何乐而不为！我们不是经常在中华传世典籍比如《尚书》、《左传》、《史记》、《汉书》中看到，那处于两军对阵状态下领军人物的互相攻击、极力把对方推进不仁不义泥潭的唇枪舌剑吗？那就是大易文化在“行师征邑国”时的“鸣谦”秉持。

通过以上分析，我们可以看到无论是在和平状态还是战争状态下，无论是针对内部还是面对友邦还是反对敌国，这“谦”应当是亘古不变的文化秉持。我们之所以将其上升到文化秉持的角度，而不是将之理解为权宜之计（很多传世典籍的记载都是很认真的，但是像《左传·僖公四年》所记载的管仲和楚国使者对话那样的胡搅蛮缠也不在少数），是因为在大易文化的最早凝固形态《易经》文本的卦爻辞中，经常看到的是“君子有终”之类（卦辞、九三爻辞等）的谆谆告诫，而不是我们前面为了行文轻松所抹画的“一石三鸟”之类。对于这一点，我们必须有清醒的认识。

3. 法治要求和人治传统的冲突

这个问题的提出，从表面上看起来似乎很时髦，其实是一个很古老的问题。在华夏文化中起码已经古老到五帝之一的舜那里去了，就像我们上节举例提到的《孟子·尽心上》记载的“舜枉法救父”的故事那样。这还不算古老，更为古老的记载其实在大易文化的《易经》文本中。《易·中孚》就是一个很好的例子：

卦象：兑下巽上。

卦辞：中孚，豚鱼吉。利涉大川，利贞。

初九：虞吉，有它不燕。

九二：鹤鸣在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。

六三：得敌，或鼓，或罢，或泣，或歌。（几家欢乐几家愁）

六四：月几望，马匹亡，无咎。

九五：有孚挛如，无咎。（挛挛，拳拳之心！）

上九：翰音登于天，贞凶。

卦名《中孚》，有人将中解说成忠诚。确实，在传世典籍中有很多时候这中和忠诚的“忠”不分。比如《尚书·仲虺之诰》有“建中于民”的说法，唐·陆德明《经典释文》就介绍说：“中，本或作忠”。对于《孝经》中引用古诗时的句子“中心藏之”，陆德明也作了如是介绍。到底唐代什么本子将这两处典籍的字给改了，为什么改，陆先生没有给予说明。其实看看典籍原文就明白了。《尚书·仲虺之诰》据说是商汤征伐夏朝得胜凯旋回到“大坰”这个地方，令其左相（政府副总理）仲虺发布的文诰，其中中心意思大致是数落夏桀的不是，宣传商汤出兵的合情合理顺乎天意民心之类。其中除了“克宽克仁，彰信兆民〔能够宽缓刑罚减缓盘剥实行德政广布仁义，显示诚信给广大民众〕”之外，“建中于民”附近的原文是这样的：“德日新，万邦惟怀；志自满，九族乃离。〔这是骈体文，所说的意思是：如果天天向上提高自己的德行，成千上万的邦国即各路诸侯乃至周边少数民族地方政权，都会被感动，因而形成对你的向心力；如果自我感觉总是良好天天志满意得，即使是你最亲近的族人也会众叛亲离。〕王懋昭大德，建中于民，以义制事，以礼制心，垂裕后昆〔伪孔安国传曰：“欲王自勉明大德，立大中之道于民，率义奉礼，垂优足之道示后世”。将中解说为大中之道〕。”从孔氏传中看出，解说者已经明确说“建中于民”便是“立大中之道于民”。这大中之道就是不能像夏桀那样做事过分没有底线，要适度。至于忠（在当时是诚信的意思），在上文中已经说了，便是那“彰信兆民”的“信”，不必在这同一篇文告里改为用“中”代表信让人怀疑是“忠”之误。陆德明所见的本子似乎是野狐禅之类的本子也未可知。《仲虺之诰》是伪古文《尚书》也就是伪《尚书》，假如这伪书是梅賾伪造的，这篇文章就是魏晋的文献。魏晋时期崇尚简洁通脱，不会为了表述一个诚信

的意思，一会儿用“信”一会儿用“中”的。至于《孝经》中引用古诗时的句子“中心藏之”，那竖排版的“中心”被抄写成“忠”并非不可能，就像《战国策·赵策四》“触龙言愿见太后”被写成“触菴愿见太后”一样。就不在这里费笔墨辨正了。现在回到卦名上来，通过以上讨论我们可以看出，《中孚》的“中”其实不必解说为“忠”，因为那“中心即发自内心的诚信”，比“诚信（忠）诚信（孚）”要合乎人之常情得多。

关于这一卦的卦爻辞，除了唐·李鼎祚《周易集解》所收集的前贤解说贴近卦象随爻婉转，因而不必考虑全卦的整体逻辑关系之外，唐之后包括朱熹的权威解说都是不管爻辞之间字面关系的。因此，该卦让人看起来时而宴会诉衷情，时而战场写士兵，时而下河看豚鱼，时而仰望听鸟声，甚至连月圆之夜马儿走失都掺和进来，不知道巫师要说什么。难道这《中孚》卦的卦爻辞从字面介入就真的没有逻辑关系吗？回答是否定的。

该卦《卦辞》说：“中孚，豚鱼吉。利涉大川，利贞。”关于卦辞中为什么出现豚鱼，先贤认为是卦象暗示的，这些说法被一位现代学者概括成这样：“我国长江中所产的一种鲸类鱼……也叫江豚〔那河豚、海豚不知道为何被排除的，大概因为那大川被认为是长江〕。江豚来时有风〔江豚能够到达的长江中下游地区，作为一个川流不息的平原地带，总是有风刮是气象常识，并非只有江豚来时有风〕，风是江豚将到的信息。所以卦中泽〔《说卦》：“兑为泽”。该卦兑下巽上，所以这里卦象本来是泽，又跟长江没有关系了。〕上有风为江豚将到的征候。《周易》作者认为：信发于中，江豚可感而至，因而诚信可以获得吉祥。……风和豚鱼同时到来并不是什么诚信可感，而是客观规律的标志。”^①（P226）通过阅读上面的文字，大概谁都会同意将这样的解说评说为牵强附会。近代学者高亨老曾经想扭转这种解说尴尬，所以通过引经据典〔都是用

① 谭景椿：《周易通俗评议》[M]。哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989。

豚祭祀的例子，基本和《易经》没有关系，此不转录]之后，将“中孚豚鱼吉”连读〔因说卦辞前面脱落了卦名，要补充上“中孚”二字，否则就不能拿到这里连读了〕，并解说成这样：“指祭祀而言〔把五个字连读，也没有看到祭祀字样，并且全卦连读到哪里，也没有祭祀字样，这是高亨老为了解说通顺附加的内容、规定的场所，和该卦应当没有关系〕。谓事神有忠〔高亨老认为“中”就是“忠”〕信之心，虽豚鱼之薄祭亦吉也。古人事神，贵有诚心，不贵厚物，故曰……。”^① 第一，正如我们在引文中夹注的，祭祀的意思是高亨老为了说明薄祭亦吉利强加给文本的，属于信息传递过程中的数码增益；第二，说豚鱼用于祭祀属于薄祭，并非先秦古籍中记载的观念，比如《国语·楚语》：“土有豚犬之奠，庶人有鱼炙之荐”，用豚鱼祭祀的是士而不是庶民，那“鱼炙”和“豚犬”相比才能算是“薄祭”。我们在这里不是执意面对前辈们的研究成果吹毛求疵，而是想说明，这卦辞在描述卦象时由于语焉不详，给人们解说带来了何等的麻烦。

其实，该卦卦象兑下巽上，《说卦》总结历来卦象出现的表征，并没有说《兑》和《巽》有豚鱼象，并且，在整个《说卦》里面也没有出现豚鱼甚或只是豚或者鱼的物像。但是从双爻构卦（这也是前贤解卦的一种常用方法）看，该卦本来是一个中虚的《离》卦。《说卦》曰：“离……为鳖，为蟹，为蠃，为蚌，为龟……。”在《说卦》中涉及水产的就这么几样，都包含在《离》卦的解说中。按照《说卦》的思路，凡是属于：“为甲冑”、“为大腹”、“为科上槁〔中空大树〕”之类“中空”物像的，都属于这《离》卦的卦象。豚鱼既是水产，又是大腹中空物像，所以这双爻构卦组成的《离》出现豚鱼物像就是合理的，用不着委曲求解。

将双爻卦看破之后还有一个意义，就是解卦的逻辑次序可以和《离》卦相互参证了。现在简要解说爻辞：凡事有所准备才吉利，

① 高亨. 周易古经今注 [M] 北京: 中华书局, 1984.

否则别想舒服过日子（初九：虞吉，有它不燕），这就像在生活中必须广交朋友一样，要经常联络感情（九二：鹤鸣在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之），只有这样，在遇到变故几家欢乐几家愁的时候（六三：得敌，或鼓，或罢，或泣，或歌），才能有减灾甚至免灾的保障（六四：月几望，马匹亡，无咎）。比如这次被审查的过程中，本来是死罪，却能够得以免死（该卦《大象》：中孚，君子以议狱缓死），就是因为平常以拳拳之心呼朋引类，所以才免除咎害的（九五：有孚挛〔即拳拳之意，现代汉语有痉挛〕如，无咎）。但是这种铁杆朋友的关系不能过于张扬，如果有了可以在关键时刻帮你并且官位重要说了算的朋友，你却像野鸡那样在天上飞舞盘桓自鸣得意，就不会有这种结果了（上九：翰音登于天，贞凶）。

通过解说可以看到，这原来是一则中国式的解决法治要求和人治传统冲突的醒世恒言！解说参照了《离》卦的思维逻辑，由于篇幅关系，只是在这里提供一种思路，有兴趣的读者可以根据上面对爻辞的解说，自己和《离》卦作比照。

关于“4. 现代民主制度和家长宗法制度观念的冲突”以及“5. 个性全面发展与共性至上群体原则的冲突”两个问题，除了在上节有比较详细的分析探讨之外，读者还可以通过对《易经》文本中《萃》、《蛊》、《乾·用九》等卦、爻辞的解读，来体味大易文化面对这两种矛盾冲突的、独特的解决问题方式。通过体味你可以感觉到，这种解决方式不但独具华夏文化的鲜明特色，而且充满中华民族的聪明智慧。受篇幅所限，在这里就不展开了。

第五节 大易文化与现代文化的和谐（下）

6. 创造需求和保守心理的冲突

尊重经验是农业民族的天性，因了这种天性，所以在遇到变故时往往要三思而后行，表现出对革新的多角度不信任。这种在风驰

电掣的社会变革面前显得迟钝的表现，自然被认为是头脑中的保守观念所致。这一点我们在本章第三节中已经有所涉及。那么，在西方现代文化中表现强烈的创造需求，和华夏传统文化中积淀的保守心理形成的冲突，如果从大易文化角度切入加以观照的话，那将是怎样的一种展现形式呢？让我们通过对《革》、《鼎》两卦的解析中来体味。

记得在山东青岛工作时认识一位处级领导，因为是从部队转业

的团级干部，虽然在大学（党务部门）工作，文化程度没有也没必要达到大学本科水平，所以也决不会是大学文科比如文史哲专业毕业的《周易》文本痴迷者。他的名字叫做“盖思鼎”，那盖作为姓氏读作“革”的音这是常识，因此这名字就谐音“《革》思《鼎》”了。鉴于其文化水平情况，所以我没有信心向他询问这个名字和大易文化的关系，我认为他肯定不懂这个名字的谐音和传世宝典《易经》的关系。但是我敢肯定，当初给他起名字的老先生一定是一个大易文化浸润者——因为他参透了《革》卦和《鼎》卦之间的、深深埋藏在卦理内部的递进关系。

《革》卦，离下兑上。卦爻辞是：

卦辞：革，巳日乃孚。元亨，利贞，悔亡。

初九：巩用黄牛之革。

六二：巳日乃革之，征吉，无咎。

九三：征凶，贞厉。革言三就，有孚。

九四：悔亡。有孚改命，吉。

九五：大人虎变，未占有孚。

上六：君子豹变，小人革面。征凶，居贞吉。〔洗心革面〕

这《革》卦是讲社会变革也就是后代所谓革命的，今人说革命不是请客吃饭，不是作文章，不能那样雅致，那样文质彬彬，那

样温良恭俭让，也就是说要暴风骤雨。但是这《革》卦的卦爻辞中却充满了行止进退合于时宜的说辞：在改革开始的时候，要采取以退为进的策略：“巩用黄牛之革”（初九爻辞），在改革准备阶段要充分准备，将自己的政治力量、物质储备、行止根据地等等加以巩固，要使其像用黄牛皮制作的革绳（而不是麻绳线绳）用力捆绑之后那样坚固。“已日乃革之”（六二爻辞），这里的“已日乃革”，干宝讲过一个自认为信史的故事：“武王陈兵孟津之上，诸侯不期而至者八百国，皆曰纣可伐矣。武王曰：‘尔未知天命，未可也’。还归，二年，纣杀比干、囚箕子，尔（？）乃伐之”，是说被革命的对象如果没有作恶到尽头（已日），便是时机不成熟，不能举行革命，只有“已日乃革之”，才能“征吉，无咎”。“革言三就，有孚”（九三爻辞），这是在“征凶，贞厉”的情况下所采取的方针。在社会舆论、大众心理不赞成或没有作好追随革命的思想准备的时候，要不厌其烦地向民众宣传革命必要性的道理（革言三就），通过宣传争取社会群体的信任（有孚）才能得到他们的支持。以上这些，都是在革命机会尚未成熟的时候知道以退为进，是保障革命成功的必要准备阶段。

到了卦体的第四爻，情况变化了：“悔亡，有孚，改命吉”。前面辛辛苦苦韬光养晦，等待的就是这一天！占断之辞终于向革命家提示：现在危险已经过去（悔亡），革命势力已经取得了社会的信任（有孚），现在开始对反动势力采取革命行动可是大吉大利呀（改命吉）！于是，风驰电掣的革命行动开始了：“大人虎变，未占有孚”（九五爻辞）、“君子豹变，小人革面”，虎腾豹跃电闪雷鸣，汹涌澎湃的大革命终于成功了！于是着力保存胜利果实，不再继续采取无休止的剧烈举动，休养生息“居贞吉”，在大行动之后迎来了大休止，这时如果再行动，那便“征凶”。这静——动——静的革命过程，在中国历史上改朝换代的大剧中不知重复过多少次，比如我们赞赏汉初黄老之治的时候，是否想到了替上古巫师向“黄老”索要改革之后必须休养生息的发明权呢？

在这里还有一个在《卦辞》和《六二》爻辞中都出现了的所谓“已日乃革之”。这“已”字在通行本中作“巳”，但是王弼注说：“夫民可与习常，难与适变；可与乐成，难与虑始。故革之为道，即日〔改革刚刚开始的日子〕不孚，巳日乃孚”；孔颖达在大体引用王弼的话之后，进而作了如下疏解：“革命之初，人未信服，所以即日不孚，巳日乃孚。”^①（P60）两位先贤虽然照抄文本的“巳”字，但是在解说时却对之置之不理，径直用“巳”来解说了。高亨老可能觉得两位对这个“巳”字不闻不问似乎不对，于是使用该老惯常的改经办法，将“巳”改成“祀”，那根据是说陆德明说虞翻曾经把《损·初九》的“已事”写作“巳事”，李鼎祚《周易集解》干脆径直写作“祀”，于是可以证明这“巳日”就是“祭祀之日”。我们今天无法证明虞翻和李鼎祚没有抄错书，用他们的也许是笔误作根据总是让人不放心，再说高亨老也说“已疑借为祀”^②（P277/303），这“疑”字放在那里更让人狐疑不敢取信了。倒是根据纳甲原理，这文本中的“巳”字不必改为“祀”而能够讲得通。纳甲在十天干和八卦相配时，乾纳甲（这纳甲的名号从这里来）、壬，坤纳乙、癸，震纳庚，巽纳辛，艮纳丙，兑纳丁，坎纳戊，离纳己。而《革》卦的内卦正好是《离》，那爻辞写成“巳日乃革之”的六二正好在《离》卦的中央。不管那一天是否“孚”，反正这卦辞爻辞中的“巳”如果理解成“己”之误的话，在字形上似乎比那“祀”更靠谱。更何况还有纳甲理论在那里作支撑，不是要比有写错别字之嫌的虞翻李鼎祚更权威？所以这“巳”如果让人觉得没有来由的话，要么信从纳甲理论解说成十天干之一的“己”，要么按王弼、孔颖达的说法理解成已经的“巳”。而前者神秘兮兮给巫师骗人用为好，后者在解读文本方面更为通畅，所以我们宁愿用后者，解说为革命成功之日，至于责

① [清]阮元. 十三经注疏[M]. 北京：中华书局，1980.（影印版）

② 高亨. 周易古经今注[M]. 北京：中华书局，1984.

任，反正有先贤王、孔二老去负。

现在看《鼎》卦。该卦的卦象是巽下离上。卦爻辞是：

卦辞：鼎，元吉，亨。

初六：鼎颠趾，利出否。得妾以其子，无咎。

九二：鼎有实，我仇有疾，不我能即，吉。

九三：鼎耳革，其行塞，雉膏不食，方雨，亏悔，终吉。

九四：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。

六五：鼎黄耳，金铉，利贞。

上九：鼎玉铉，大吉，无不利。

鼎是农业文明的产物，本为用来煮大牲畜、大块肉的锅。到传说中的夏启铸九鼎的时候，则已经是集刑、德、神（后演为礼）于一身的权力象征了。因此，九鼎才有记载在古籍中的、言之凿凿的来龙去脉：铸造于夏启（前20世纪左右）时，于周显王四十二年（前327）沉于泗水，存世近2000年；也因此，才有黄帝铸宝鼎三尊，象征天、地、人的，可归之于八卦文明的传说出现；更因此，后代铸鼎一定要有饕餮或者其他猛兽的图形来填充鼎纹。在《易经》中，《鼎》卦的卦形确实很像一座鼎，那卦辞也很武断：“元吉，亨”，没的商量，这本身就有一种神秘意味。

从文本字面看，《鼎》卦是通过描述一个用鼎煮野鸡肉粥，突然遇雨之后出现尴尬局面，最终皆大欢喜的流动场景，来象征该卦的“元吉，亨”：在清除鼎中存滞的残存物（鼎颠趾）之后，放进野鸡和佐料（鼎有食），但是在突然下雨（方雨）的情况下，想把鼎抬到避雨的地方时，鼎耳却脱落了，因此鼎便无法移动了（鼎革耳，其行塞），惶急中想在单耳抬起的状态中拖着鼎移动，不料鼎足却折了，抬鼎的杠子即“铉”也因为只有单耳一个着力点、而折了或弯了，以至于造成鼎倾覆，把为贵族烹饪的肉粥撒了一

地，弄得狼狈不堪（鼎折足，覆公餗，其形渥）。雨过天晴之后，工匠们为鼎换上了新耳，并拿来了一只新鼎杠，这新换的鼎耳、鼎杠和旧鼎身的铜绿色形成鲜明的对比，越发金光灿灿（鼎黄耳，金铉），而新换的鼎杠上又镶嵌上了宝贵的玉石（鼎玉铉），于是卦象刚柔相济、爻象一派吉祥，万事大吉了（大吉，无不利）。——本段括弧中的引文，均见《鼎》卦爻辞。

看来我们在玩味卦爻辞的时候，也不能一味地辗转于字里行间，有时还是需要一些通脱思维的。不然像上面描述的那样，卦里的鼎，哪还有一点刑、德、神（礼）的影子？不同时代的巫师，受他生活年代文化氛围的影响，对取象的理解是如此不同。在写《鼎》卦爻辞的巫师头脑中对于鼎的理解，与春秋时染指于鼎的郑国大夫子公（名宋，事见《左传·宣四年》）没有什么两样：烹饪之器物而已。但巫师的初衷绝非如此，他们的目的就是要用贵族日常生活中常用的器物，把《卦辞》中神秘莫测的巫理形象化，来达到让人们充分理解巫理的目的。

在疏解全卦之前，我们必需把其中的一句爻辞解说明白，当然这种解说也是将《鼎》卦的真蕴展示出来的一个角度。这句爻辞就是把易学名家都搅得糊里糊涂的《鼎·初六》爻辞中的“得妾以其子”。高亨先生在做出妾带前夫之子来嫁的解说后，可能也觉得不妥，因为娶妾是老夫得其女妻的以老娶少，那纳妾的已经是成家立业的事业有成身价高贵之人，少女有的是，为什么要娶一个拖油瓶女子来家？因此，高老又谨慎地说：“此殆古代故事，盖……”^①（P3 05），在揣测之后开始使用推量词语下结论。其他说法中，比较典型的是把这句爻辞解说成那妾因为生了儿子于是身价倍增，母因子贵等等，更是在语法上都不通：如此解说，那爻辞应当是“妾得（还要补充一个“宠”字）以（因也）其子”才是。

其实这句爻辞的真谛还是在卦象里。虞翻说：“《大壮》震为

^① 高亨：《周易古经今注》[M]。北京：中华书局，1984。

足”（再往下的说法就要不得了，故不引。据李鼎祚《周易集解》引），《大壮》卦乾下震上，把此卦颠倒过来以震为足，便成为艮下乾上的《遯》卦，这是该爻辞中“鼎颠趾”的结果。如前述，艮为少男，是爻辞中所说的“子”；《遯》卦的六二上应九五，两爻变卦后就成为我们讨论的《鼎》卦，叫做《遯》之《鼎》。而《鼎》卦的九三、九四、六五互卦为兑，这兑便是少女，是爻辞中所说的“妾”。《遯》卦艮的二爻变化出《鼎》卦，因而有了互卦兑，所以说“得妾以其子”。

但是，为什么不说“得少女以少男”而偏要说成“得妾以其子”呢？这里不见得就像高亨老所说的那样有什么失传了的故事，而是有民俗的因素在其中。该爻《爻辞》的全文是这样的：“鼎颠趾，利出否。得妾以其子，无咎”。这里有两个物象，一是把鼎颠倒过来，利于清除其中的残羹剩饭；二是因为儿子的缘故得到了一个小妾。而在巫师看来，这都是无咎的事情。这第二个物象作如何解释呢？试为之说：某阔老为没有成人的儿子找了一个童养媳（之所以用这个后代才出现的名词，是说明这女子肯定比阔老的儿子年龄大），结果这女子袅袅婷婷被阔老自己看上了，便据为己有，儿子的事情以后再说，反正他也没有也不懂得要媳妇。于是因为给儿子预定媳妇反而阔老自己得了个妾，即“得妾以其子”。而这种现象在当时的风俗习惯中，和前述的“老妇得其士夫”一样，是不会得到什么指责（无咎）的。这种在后人看来是病态的民俗，只能显现为“疯情”，于《诗经》时代还流风尚存呢！

《诗·邶风·新台》据《毛诗·小序》说：“刺卫宣公也。纳伋之妻，作新台于河上而要之。国人恶之，而作是诗也。”那伋便是卫宣公的儿子。从诗中可以看出那本来应是世子（太子）之妻的女子是多么失望，对卫宣公是多么憎恶：把太子伋唱作无端失去的“燕婉之求”，而把卫宣公比作鸿（与人类抢食罔罟中鱼虾的恶鸟）、籊籊（体态似粮囤）、戚施（罗锅）。而这种深恶痛绝的情感在《易经》中是没有的。该爻小《象》的原文是这样的：“鼎颠

趾，未悖也；利出否，以从贵也。”对得妾之类的事情未置一辞。以大《象》作者的道学思维，这算是最客气的做法了。这种用沉默表示的对抗应当是一种故意的误读——那意思是说：这等恶劣的行为，其是非曲直还是让后人去评说吧！

但是，《小象》对“得妾以其子”的不以为然是一回事，巫师们在这一句爻辞中，把“鼎食”贵族纳妾不择手段的糜烂生活和盘托出则又是一回事。应当拷问的是，巫师在这里要干什么？要回答这个问题，就要从整个卦象和其他卦爻辞的内容和联系切入加以观照。前面的解说中我们已经把“鼎××”及其和物象流变有关的爻辞梳理了一遍，剩下没有被解说的只有《九二》爻辞所说的，在“鼎有实”的情况下“我仇有疾，不我能即”，占断辞则是“吉”。这种“吃独食”的心态和《中孚·九二》的“鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之”大相径庭。这种情况的出现原因何在呢？

从卦象看，《鼎》卦巽下离上，是《革》卦的对卦。《序卦》说：“革物莫若鼎，故受之以《鼎》”；《杂卦》说：“《革》去故也，《鼎》取新也”。这两个参考易传点明了两卦之间的关系。这种关系是否牵强附会呢？我们从两卦的贴身易传来印证一下。《革·彖辞》说：“……文明以说，大亨以正……天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉”；《鼎·彖辞》说：“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”（为规避解说的麻烦，两卦彖辞中涉及到卦象爻象的话没有引，比如《革·彖辞》的“水火相息，二女不同居”就是来自《说卦》的推衍，是为了说明矛盾的不可调和，必需革命；而《鼎·彖辞》的“柔进而上行，得中而应乎刚”，则必须用变卦知识和本卦爻位的变化来解说了。）《革·彖辞》认为这革卦的性质，相当于商汤周武革夏桀和商纣的命，是顺乎天地人心的，其意义等同于四时被规范那样的大事情。关键是前面那“大亨以正”（文明以说是卦象解说，离为文明，兑为说即悦），是什么意思？解说竟然在《鼎·彖辞》里面：圣人之所以

能够亨通是因为能够按时祭祀上帝（圣人亨以享上帝），而要得到大的亨通，就要能够养政治精英人才即圣贤（而大亨以养圣贤）。这里的大亨也就是《大壮·彖辞》的正亨（大者正也。正大，而天地之情可见矣）亦即《易经》文本中经常出现的“元亨”。要做到元亨就必须把君子和小人的位置在朝廷中摆正（君王总是要养一些小人以自娱），这个情结在《大壮》卦中处于纠缠不清的状态，比如“小人用壮，君子用罔”（《大壮·九三》）之类，但是到这里就出现变化了：本来在《大壮》卦中，应当是阳刚位置的五位，却被阴爻盘踞着成为六五；本来应当是阴柔位置的二位却因顿着阳爻成为九二。到了《革》卦（传统易学认为《革》卦是由《大壮》卦变化而来，权威的说法，是在八宫卦中，两卦分别属于阴阳四宫中的“风地观”单元），六二（离下中爻）、九五（兑上中爻）规规矩矩，没有一点乱套的迹象了，这就是所谓的“正”。但是到了《鼎》卦，这种情况又恢复了《大壮》的九二（巽中爻）、六五（离中爻），从卦象看那些受命危难之际的板荡英雄又没有踪影了，所以就有了《鼎·彖辞》所谓的“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤”，在和平时统治者的着眼点在天上，战争时期为了“正”那被动乱弄歪了的“亨”（大亨），才能依靠那些披肝沥胆浴血奋战的“圣贤”。这种露骨的揭露在易学史上经常遭到封建文人的歪曲，现代学人不要跟着鹦鹉学舌才是。

再看两卦的《大象》：“革，君子以治历明时”（这是改朝换代的婉转说法，没有别的解释），“鼎，君子以正位凝命”（瓜分胜利果实安排亲信位置，巩固刚夺取的政权）。这种递进关系已经明确到不用分析了。华夏民族是早熟的儿童，早熟的最明显标志就是政治上的成熟。大易文化关于变革的系统工程，和一般的草莽创造需求不是一个档次的创造，它的瞻前顾后也决不是保守。这种特点一直保留在华夏传统文化当中，是我们在厘定保守心理时应当特别予以区分的。

7. 开放和封闭的矛盾冲突

我们有数不清的例子可以证明，华夏传统文化中具有自我封闭的不利因子，但是华夏民族是三位数的民族融合而成也是铁的事实。试想，一个封闭排外的民族，能够产生龙凤这样的图腾文化吗？在西方文化学者闭眼漠视自己身边的种族歧视，经常发表自我中心意识弥漫的狗屁文化学说的时候，我们还是将这“封闭”的帽子暂时放一放，不要急于往自己民族脑袋上扣为好。

应当承认，从鸦片战争到八国联军抢掠颐和园，华夏民族是对黄毛欧罗巴产生过恶感，甚至对其传教士作过一些过激行为（这当中也有很多是因为昏庸的当地官员处理问题不当诱发的）；从甲午海战到九一八卢沟桥三一八南京大屠杀，华夏民族从明朝以来对倭寇的憎恶确实处于与日俱增的状态，甚至在中日邦交正常化三十多年后还在感情上敏感燥热，时或出现不合时宜的所谓“抵制日货”（在大陆更急需抵制的倒是造假重灾区出品的国产货）行为（这其中也有小泉之类政治流氓故意刺激受害民族神经的恶劣行径导致的旧恨复燃）。但是，谁要是把这些也说成是华夏民族的封闭心态，那他不是汉奸就是混蛋。

在华夏大地上处于封闭心理笼罩下的地区不是没有，但是他们往往欺软怕硬不分内外，比如粤东地区，距离鸦片战争和太平洋战争爆发地近在咫尺，没有听说那里出过多少抗英、抗日英雄（籍贯在那里的海外华侨比如该地区的泰国同乡会等除外，因为该地区华侨中出现了不少可歌可泣的爱国人士），倒是对去旅游的大陆同胞要么坑蒙拐骗要么冷面相对，甚至对去那里创业的公交面包车司乘人员大打出手，以至于在国内名声甚恶，被称为东方犹太人。但这毕竟是局部现象，况且也跟历代统治者对该地区的边缘化政策——地处边疆又不是少数民族，基本没有可以抚慰他们的优惠政策——有关。

从整体和全局看，从历史和现实看，华夏民族还是秉持开放心态，华夏文化还是属于开放文化的。近代以来封闭和开放的矛盾不是没有，但是每一次发展成为冲突，责任都不在华夏民族一方，这

是摆在那里的历史事实不容篡改的。华夏文化的这种开放特质来源于大易文化，这一点从《易经》文本就可以看出来。《易·大有》卦是讲“柔得尊位而大中（阴爻处于尊位五形成六五，以文德治国而不是“武人为于大君”即军阀统治），而上下应之”，即贤明天子有凝聚力天下风从，这是一种民族融合的重要方式。更何况，该卦卦象是除了天子之位的六五是阴爻之外，其他各爻都是阳爻即阳刚爻象，这种天子处德，以柔弱胜刚强的理念，成为道家始祖《老子》的观念来源。华夏土地上历代君主对非主流民族的怀柔政策，所怀的就是这个“柔”，即以柔怀对待非主流民族。其《初九》爻辞说：“无交害，匪咎。艰则无咎。”爻辞中，艰是谨慎的意思，在这里是讲联合的首要条件（位于初爻，是全卦之首），第一是没有互相坑害之心，第二是在交往时要谨慎小心，互相尊重。不要大大咧咧言语轻佻伤害了对方的自尊心。这种对外开放中给对方无微不至尊重的心态，相对于一般的所谓开放文化在层次上不是更高吗？另外，该卦《六五》即刚才所说的至尊之位所描述的怀柔君主形象，是“厥孚交如威如”，九五之尊用六五的平常心处之，其诚信胸怀首先是显现为“交如”即平等交往的形象，才有威信和谐天下。正因为如此，所以主流民族才有“大车以载，有攸往，无咎”（《九二》）的太平气象：可以用宽敞明亮的大车而不是装甲车防弹车到处巡游，到处受欢迎而决无咎害。这就是“普天之下莫非王土”的大气象，当然也是天子可以放心地“赐我先君履：东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣”（《左传·僖公四年》）的重要原因。因此，该卦《彖辞》才能够把这种情况定性为：天子虽然处尊怀柔，但是“其德刚健而文明，应乎天而时行”。

另外像《同人》卦中的凝聚人心理念，也是这种开放心态的另一角度的鲜活反映，因为该卦前文已经解析过，此不赘言。现在我们将大易文化中最集中反映这种开放心态的《泰》、《否》两卦中的卦辞和初爻爻辞作一番比照解析。

在六十四卦中，《泰》卦和《否》卦是对卦，泰尽否出、否极泰来观念是华夏文化秉承大易文化的精彩保留因子。这泰、否之间的互相转化及其形成条件、社会学意义，都生动地反映于《易经》文本中。先看卦辞：

泰，小往大来，吉，亨。

否，之匪人，不利君子贞，大往小来。

按照《彖辞》的解说，这两则卦辞传递的是这样的信息：“泰……则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也”；“否……则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也；内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”其中用卦象（天垂象）比照人事，讲君子和小人地位变化带来的结果：泰或者否。从“天下无邦”的说法看，这里涉及的不只是朝廷内部的君子小人问题，而是民族大融合的建构原则，在融合之后的权力再分配方面，“外”和“内”（这里是使动用法）的两种方式必然导致两种结果。这种开放心态中的理性思维，甚至对现在的联合国思维有启示作用：像日本之类的国家，申请跻身常任理事国，是否就有些“小人道长，君子道消也”的意味？要警惕：像日本现政权这样，如果“入常”成功就形成在普通会员国之“上”的地位，以这样的地位反而经常在行事上（比如执意参拜靖国神社等）不顾及周边国家（下）的感觉、拒绝意见交流，造成“上下不交而天下无邦也”的局面啊。再看初爻爻辞：

拔茅茹以其汇，征吉。——《泰·初九》

拔茅茹以其汇，贞吉，亨。——《否·初六》

白茅意象的总是吉利，在大易文化中是通则，^①（P100 - 105）从卦象看，《否》卦二三四爻互卦为《艮》，又正在初爻上方；《否》卦的三四五爻互卦为巽（两互卦从虞翻说中推衍出来），^②其中两次出现在互卦中的四爻是初爻的应位，这样艮和巽就发生了联系。按虞翻的说法，就是艮为手，巽为茅。这里有一个问题，就是在《说卦》中虽然有“艮……为指”可以和虞翻的艮为手联系上，但是却没有巽为茅的说法。倒是有“震……为萑苇”的说法，因此应当是《泰》卦的三四五爻互卦为震，这样两卦“反其类”亦即构成对卦互相使用对方物象，就公平了。总之这“拔茅茹以其汇”从卦象中演绎就是这般麻烦。巫师这样麻烦要说什么？还是要考查贴身易传透露出的玄机：“拔茅征吉，志在外也”（《泰·初九·小象》）、“拔茅贞吉，志在君也”（《否·初六·小象》）。这相似的爻辞原来是连带关系：《泰》卦是“征”，所以是针对周边地方政权乃至其他国家的；《否》卦是贞即贞静内敛，所以是针对君王的。这种联系建立起来之后，那拔茅茹的动态组合意象就有意思了：如果说代表主体民族的国君是茅的话，那百姓和少数民族乃至附属国就是“汇”亦即分支，这种和江河支流主干倒过来意象重合的社会结构形式，不是封闭文化秉持者能够创造出来的。

8. 竞争观念与中庸信条的矛盾冲突

关于这一点我们在第三节中已经说了很多话，认为华夏文化中的中庸其实并非外行理解的那样，是和竞争观念冲突的无所事事庸碌无为，而是强调有道德底线和技术手段方式方法的竞争。试想，一个连全人类都承认清静无为的、华夏文化三个支撑点之一的道家都在讲“××胜××”（比如柔弱胜刚强之类），这个民族的文化可能是不讲竞争的意识形态吗？华夏文化中这种讲求方式方法、注重道德底线的竞争意识，当然也源自大易文化。比如《夬·初九》

① 吕书宝。满眼风物入卜书[M]。北京：民族出版社，2005。

② [唐]李鼎祚《周易集解》虞翻说：“《否》、《泰》，反其类。《否》巽为茅，茹，茅根。艮为手。汇，类也。初应四，故拔茅茹以其汇”。

的“壮于前趾〔急于赶赴目标，步伐太快〕，往不胜，为咎〔自找没趣〕”；《夬·九三》的“壮于頄〔颧骨，亦即愤怒表现在面部，怒形于色〕”不但“有凶”而且这种凶还很可怕，以至于能被搞到“臀无肤，其行次且〔被打得皮开肉绽走路都困难〕”的地步。在竞争中小心些避免类似事件发生，总不能说是中庸之道吧？

和西方的现代竞争观念相比，华夏民族在秉持“天行健，君子以自强不息”（《乾·大象》）竞争观念的同时，时时眷顾为竞争保驾护航的大易理念：“保合太和，乃利贞”（《乾·彖辞》），从而在个人和社会的滚动发展中寻找诸如“和合学”^①之类的社会平衡支点，是否更利于人类竞争观念乃至竞争活动的健康发展呢？

9. 物质利益原则与伦理中心原则的矛盾冲突

我们在本章第三节中，对现当代文化学者认定这一对矛盾冲突存在于西方现代文化和华夏传统文化之间，明确表示了不认同。现在我们来作为华夏文化源头的大易文化中所反映的物质利益原则。著名的“观象制器”史，就记载在贴身易传的《系辞下》中，这本身就是形而下的物质创造追求，只不过这些古圣先贤的物质追求在于对民众物质需求的贡献，似乎比单纯物质利益原则要来得高尚。当然《易经》中也有物质利益牵于伦理道德而被否定的例子，比如《解》六三爻辞“负且乘，致寇至”，《系辞上》中是这样解说的：

作易者，其知盗乎？《易》曰：“负且乘，致寇至”。
负也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫，《易》曰：“负且乘，致寇至”，盗之招也。

^① 关于“和合学”，请参看张立文. 和合学概论 [M]. 北京：首都师范大学出版社，1996.

从引文看，是认为由于个人的行为方式不当可以诲淫海盗。这在中国古代是一个浮着在社会表层的做人常识。但对于君子来说，往往当事者迷；对于小人来说，则难以理解大易文化“微显阐幽”（系辞下）的苦心孤诣，以至于“日用而不知”。春秋时鲁国权臣季康子被盗贼搅和得头痛，向孔子讨教防盗贼手段，孔子对他说：“苟子之不欲，虽赏之不窃”（《论语·颜渊》），便是说季氏“慢藏海盗”。在这里，背负着东西的小人乘坐着贵族的车子，是一个很滑稽的场面中演绎的荒唐故事。把这一则爻辞解说成这般模样是否合理，还应当从该卦的整个卦象入手。

从卦象看，《解》卦是一个行动之卦，并且整个卦中除了我们要讨论的六三之外，基本上是宽松乐观的吉利兆象：卦辞说“利西南，无所往，其来复，吉。有所往，夙吉”，一看便是有意为之的满篇好话。比如那所谓的“利西南”吧，明显暗含着在《易经》中常用的套话“不利东北”之类不吉利的话，在这卦辞中却不肯说出来。再看爻辞：初六：无咎；六二：田获三狐，得黄矢，贞吉；六四：解而拇，朋至斯孚（朋，或为金钱，是来钱财；或为朋友，有朋自远方来，不亦乐乎？）；六五：君子维有解，吉，有孚于小人；上六：公用射隼于高墉之上，获之，无不利。也全是吉利无咎的好卦象。只有六三，在前引的爻辞后面附上了“贞吝”两个字。

该卦坎下震上，对于这个卦象，《彖辞》作了两个层次的解说：一是“险以动，动而免乎险”；二是“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼”。坎为险，震为动，从坎险中运动出来开始上升，是远离是非之地的卦象，所以是吉利之卦；又坎为水，震为雷，上层云团雷声阵阵、下层云团大雨倾盆，不是“密云不雨，自我西郊”的干打雷不下雨，从引文看那所谓的“雷雨作而百果草木皆甲坼”，说明此雷是催动万象复苏的春雷；那雨是绽放姹紫嫣红的春雨。这“解”自然也就是萌动万物的大解放了。该卦大《象》将这种喜气洋洋的大解放引申到社会人事方面，说：“雷雨

作，解。君子以赦过宥罪。”在刑不上大夫的时代里，小人动辄得咎，冤狱遍于国中的时候喜逢大赦，那欣喜不啻春雷春雨发春芽，给人们带来无限的生存希望。

在《易经》中有名的艰涩之卦便是《屯》、《蹇》两卦，而这里的《解》卦乃《蹇》卦的对卦。《序卦》说：“乖必有难，故受之以蹇，蹇者，难也。物不可以终难，故受之以解，解者，缓也”；《杂卦》说：“解，缓也；蹇，难也”。都是讲的这一对反对卦的根本区别，《解》卦是屯蹇处境的疏解，是人生局促局面的豁然开朗，是山重水复中的柳暗花明。现在回到该卦的六三爻，那爻辞的含义就更容易明白了：在普天下欢欣鼓舞喜气洋洋的时候，大家不要高兴昏了头，因而破坏社会秩序，小人僭越侵暴于下，君子怠惰荒慢于上，便会盗贼蜂起，天下大乱了。看来在上古时代，小人也并没有幸免阿 Q 的厄运：在欢庆胜利解放的时候，小人不能忘记了自己社会角色的定位。在此卦巫理意绪中浸润的，是下层社会成员的尴尬与酸辛。通过以上分析，可以看出，把这种表述看成伦理中心原则，是统治阶级对《易经》文本的误读与侵夺，当然这种侵夺始于易传，是令人遗憾的。

另外，《易经》文本中的《大畜》、《颐》、《旅》等卦中反映的物质利益原则，也是不受伦理中心观念的影响而我行我素的——华夏民族在秉持《易·颐》卦的精神，追求“颐养天年”的时候，除了养生之外，从来也没有考虑再以什么别的东西为中心。

10. 社会消费需要和文化传统中崇俭反奢原则的冲突

如果从经济学角度考虑这个问题，这两个方面的矛盾应当始终存在；但是从文化学角度考虑，人类的积蓄心理不应当比田鼠差，把它们构筑成矛盾甚至胡说在观念甚至文化类型上形成冲突，是一种不伦不类的思维方式。尽管如此，我们在本章第三节中也对此说了一些话。现在我们从大易文化角度再给有这种担忧（这是从持论者是善意的方位看问题）的人稍作解析。

在《易·颐·六四》爻辞中有这样的话：“颠颐，吉。虎视眈

眈，其欲逐逐，无咎。”这句话翻译成现代文就很可笑了：甩开腮帮子（吃东西），大吉大利。像老虎看到食物那样恶狠狠地紧紧盯住，欲望的涎水顺嘴流淌，没有任何咎害——谁能说华夏文化中没有鼓励社会消费需求的因子？顺便提及，我们平常用来形容动机不那么可靠的“虎视眈眈”成语，就是来自这“颐养天年”（这也是这个卦衍生的成语）的消费大卦。

另外像《涣》卦，本来是一个流传到如今的“三月三”民俗活动的古代版，但是其中“匪夷所思”（该卦六四卦辞，现在已经是成语）的消费创造“沙滩裕”，是让欧罗巴大佬们自愧不如其早的享受创意；而那“用拯马壮”（初六）的张扬，“涣王居”的排场铺陈，较之盛唐杨贵妃兄妹为主角的集天下之大侈的“长安水边多丽人”的曲江盛宴，更是有过之而无不及的场面。至于《井》卦爻辞中的“井渫不食，为我心恻。可用汲，王明并受其福”（九三），虽然可以有多种解说，但是将之解说成这样，也不是不符合易传诠释的：把井淘干净了没有人来打水吃，我心中很难过，大家可以来打水啊，我们同在一个英明天子的统治下，要有福同享啊。《易·系辞下》“三陈九卦”章说：“井，德之地也”、“井，居其所而迁”、“井以辩义”，这意思明白说农业民族不同于逐水草而居的游牧民族，井是团结人心利物济民的象征。而这种政治观念族群意识的文化支撑，就是社会消费需要优先的大易文化秉持！正因为如此，才有“井收勿幕〔新井挖好了要用木石收束井口，在收束井口之后不要用井盖遮住不让人打水——这挖井人是自己投资的〕”的劝戒，告诉他：只有如此才能“有孚元吉〔取信于民大吉大利〕”，否则呢？比如说“幕”上不让人打水呢？还用说吗？一定是这占断辞的反面：“遭到群众唾弃，凶险无比”啊！顺便提及，汉魏易学大师虞翻、荀爽都认为《井》卦是由《泰》卦变卦来的，而且是《泰》卦初九六五的换位，这样六五变九五，在《井》卦中就有九五之尊的卦象了。故而此卦应当是关乎大事的卦，所以不能以字面反映的表层意义来解说这神秘兮兮的卦爻辞，

实践证明，只要你有兴趣像挖井那样挖掘，这《井》卦中的微言大义是可以层出不穷的。

从另一个角度看，社会消费需求要有度，否则多少社会财富也经不起挥霍，因此是否崇俭固然可以商量，但是反奢原则却是华夏文化传统中的瑰宝之一。大易文化的尊重社会需求是建立在“反奢原则”之上的，这一点自然要比西方现代文化高明。这样的例子在《易经》文本中不胜枚举，由于篇幅限制，这里就不展开了。

从以上十个方面的分析中可以看出，不管某一时期的华夏传统文化作为历时形态，曾经构成过多少和西方现代文化的矛盾甚至冲突，但是在作为华夏传统文化源头的大易文化中，这种冲突其实是不存在的。

第四章

大易文化与行为心理定位

我们在本书第三章第二节说：《周易》经传文本作为中国文化的源头文献，不管具有多大的文化含量，终究是一本卜筮书。这是不是说明，中国文化的源头就是卜筮呢？这其实是人类学上的一个重要命题。对这个命题，我们在本书中拟作三个方面的阐述：①人情入理的原始思维；②人类天性的鲜活反映；③心理需求的意志加强与行为心理的合理定位。我们在那一节中讨论了前两个问题，现在就第三个问题即心理需求的意志加强与行为心理的合理定位展开讨论。在讨论这个问题之前，还必须就《周易》经传文本的文化品位，即五千年前的传世文献为什么能够和西方现代文化在品位上接轨的话题，辟出一节的篇幅来予以讨论，因为这个问题是上一章主体内容的延伸探讨，自然也就成为本章的引发话题。

第一节 关于原因的思索

在哈尔滨出版的《北方人》杂志，本来是一本由黑龙江省总工会主办的生活刊物，但是在今年第三期上却披露了一些名人的经

典遗嘱，华夏传统文化中有“鸟之将死，其鸣也哀；人之将死，其言也善”的观念，所以即便是普通人的遗嘱，也是很被后人看重的，更不用说是名人而且是经典遗嘱了。比如孙中山先生的“革命尚未成功，同志仍需努力”的遗言就激励中国近现代有志青年前赴后继，为共和民主抛头颅洒热血在所不辞。在这些被辑录起来的遗嘱中，有中国近现代哲学巨擘冯友兰先生的一句发人深省的话：

中国哲学将来一定会大放光彩，要注意《周易》哲学。^①

这意思应当是说：中国哲学要走自己的路而不是跟在西方哲学后面亦步亦趋的话，就必须注重《周易》经传的哲学价值挖掘！可惜的是，这句话没有见到被易学界同仁引述过。作为中国哲学研究领域的公认首要支柱学者，冯先生的大作《易经的哲学思想》^②，虽然晚于熊十力先生《读经示要》中的某些篇章，^③但是在明确提出《易经》（注意，不是易传）具有哲学思想并且比重很大这一观点方面，冯老却是领风气之先的。这样一位曾经在《周易》研究中较早注意其哲学价值的大牌学者，在临终前缱绻萦怀的竟然还是《周易》哲学价值的研究，说明他对自己提出这个观点之后的二十年间研究状况的不满意。不过可以告慰冯先生在天之灵的是，就在老先生去世前后，易学热风潮中也确实引发了不少实力派学者对《周易》经传哲学价值的关注，并贡献了不菲的成果。以至于时至今日，在《人大报刊复印资料》这一权威文献集萃中，《周易》研究成果仍然被归之于哲学类。

哲学是人类思维发展到高级阶段的产物，抽象思维占据人类思维主体并摆脱具象、形象思维的纠缠，是哲学产生的前提。正因为如此，在传世文献中大量留存的、在时间上大大晚于《易经》的诸如《论语》式的语录体哲学思维、《老子》和《庄子》等著作

① 余世存. 名人经典遗嘱 [J]. 北方人, 2006 年, 第 3 期.

② 文章首发在 1961 年 3 月 7 日《文汇报》上.

③ 该书 1945 年出版, 现在通行的是台湾明文书局 1984 年版.

中的诗化哲学思维、《吕氏春秋》与《韩非子》等惯于使用的寓言化（包括历时真实故事和杜撰故事）哲学思维等等，只能算是具有哲学价值的诸子散文，而不能叫做哲学著作。但是遥居六经之首，并且成书远远早于上述著作的《易经》，作为华夏民族步入文明门槛的结晶文献，为什么能够这样洁净精微以高密度思维展现其风姿呢？这里有一个重要的结论等待我们来作，那就是它本身具有的多方位而且极丰富的信息量。正因为如此，关于《易经》文本性质问题才引发争议，关于这一点我们前面已经作过探讨。在这里我们要强调的是，正是哲学领域的研究结果启示我们，《周易》经传文本的文化品位之所以高居其他文献之上，并且像本书前面论证的那样，能够 and 西方现代先进文化契合，从而在形态上反而高于秉承其衣钵的华夏传统文化，和该书在哲学上的表现一样，也得益于其极高思维密度为表征的高品位文化含金量。现在我们要探讨的是：这种富矿式的经典文献之所以能够在五千年之前形成，并且在品位上远远高于其后的传世文献，原因在哪里？

我们在本书第一章第一节中，为既属于语言学又属于文化学现象的“文化”这一词汇传入中国的历史，及其词汇意义的演变，作了比较详细的阐释性描述。现在可以循着描述脉络把那些内容勾勒成如下的线性图表：

Cultura（拉丁文）→ Culture（英、法文）→ kultur
（德文）→ ふんか（日文，所使用汉字则借用中国《易经》以来的中文古代汉语表述：文化）→ 文化（中文现代汉语表述，从日文移植来）。

这是西方源头的“文化”在表述方面的发展轨迹。可以看出，汉语在这个语言传承演变的长河中充当了两个角色：一是作为日语翻译西方词汇时的字形载体（ふんか最初只是其字音表述），被借用出去承当和古汉语既有关联又相区别的载体符号；二是在西方文

化传入中国的时候，又被从日语中拿回来，作为西方语汇 Culture 或者 kultur 甚或 cultura 的译文载体符号，从而完全脱离了最初使用它的《易经》之类典籍意义，并且在词性上也由动词性偏正词组转换为名词性固定词汇。经过这个词汇演变史上少见的曲折离奇过程，作为意外收获的是：东西方文化在载体符号演变朦胧面纱弥漫的“山色空濛”中，完成了品位对等的高端契合。以至于我们在追寻文化含义的时候，不能不对“文化”这个在汉语中极为古老的词汇所蕴含的同样极为古老的意蕴给予充分的关注。

在西方关于文化意义的解说中，其最基本的意义^①都涵盖在了诸如耕作种植手段与习惯、居住方式；练习、留心、注意、敬神等概念中。我们从这些意义中引申出生活（比如耕种、居住）方式、知识传承（比如练习、留心、注意等）方式以及对自然和人类社会本身的认知（在初民阶段，往往是以迷乱、虚幻、颠倒的形态出现，比如敬神、巫卜）方式等等。这种概括当然充分显示了语言学意义上的词义发展饱含的文化学意义：即作为一种人类智慧的显现方式，“文化”概念的含义一半是物质生活的、一半是精神生活的。其中知识传承方式的演变，按逻辑学概念定义，是物质生活和精神生活得以延续、提高的充要条件。这个领域的延伸是教育活动的出现与发展、教育科学的产生与日益成熟，这是教育科学应当探讨的广阔领域。物质生活显现为维持肉体存活乃至生命延续（繁衍后代）的需要比如居住和耕种方式。这个领域的延伸是劳动方式、手段的发展与科学技术的日新月异。这是自然科学展现其无边魅力的海阔天空。而精神生活则显现为维持心灵需求、寻求心理平衡，从而确定行为心理定位的努力，比如敬神与巫卜等。这才是本书要介入观照的空灵视点。

^① 正如本书第一章第一节中曾经指出的那样：“19 世纪中叶，开始有人将 Culture 作为专门术语来加以解说（始作俑者是英国“人类学之父”E·B·Tylor，1871 年《原始文化》），但是这种解说很快淹没在成百上千的关于 Culture 的定义中。这似乎是一个有始无终的文化现象，我们仍然处于 Culture 意义的滚动演变中。”所以，在这里关于“文化”含义的分析，是在作运动中的词汇意义演变的瞬间定位解析。

与研究中国传统文化不同，在语意上我们不必再回到孔颖达。经过前三章的讨论，现在可以用西方语言把握的特点（内涵上的精确与外延上的模糊）来解说“文化”的概念了。这就是：意识形态+生活方式+精神的物化。按照现代的解说习惯，其中意识形态包括世界观、思维方式、宗教信仰、心理特征、价值观念、道德标准、认识能力等；生活方式包括衣食住行、婚丧嫁娶、生老病死、家庭生活，及其对待这些具体生活被习惯势力程序化之后的态度、认可度及执行方式等等；精神的物化是以产品形态实现的，比如建筑、人文景观、书籍、机器等。另外必须提到的是在现代社会中，“文化”一词的意义呈蔓延趋势，比如同样被认为是文化学领域的考古学，不但自身被认为是理所当然的文化行为，而且一贯把自己的发掘成果命名为“某某文化”，其实是对词汇含义的部分涵盖。另外像民族学人类学社会学领域经常使用的一些概念，比如土著文化、街区文化等等，其实是对文化词义的灵活运用。而文艺学尤其是民间文艺学在使用文化这一词汇时就更为随便了，比如我国县级行政单位普遍设置的群众性文体活动中心，都被名之曰“文化馆”等，这其实是对文化含义的非恶意以偏概全。至于日常俗语中被随意使用的某些约定俗成的熟语，比如常被使用的“此人没文化”之类，其实不见得是具有“文化”含量的评价。这些关于词汇使用过程中的不规范现象虽然没有学术意义，但是它们的作用却不可忽视，比如最明显的作用就是可以充当至今没有完全定型的“文化”这个词汇词义多义性的过滤器，通过语境的挪移，形成某些匪夷所思的效果来挑战所谓的词义定性标准，加快这个意义宽泛的语汇词义形成的凝结过程。但是这些，肯定不是我们在本书中探讨的内容了。

现在，我们回头谈“文化”这个词汇所蕴含的属于“精神生活”范畴的内容，即显现为维持人类心灵需求、为人类寻求心理平衡服务，从而确定人类行为心理的定位方式，比如敬神与巫卜方式等。就说满足人类预知未来心理的巫卜方式吧，作为一种公认的

迷信思维并经常被冠之以“没文化”的观念存在，却成为人类普遍的文化现象，甚至在现代先进国家并未退出历史舞台。近期一家早报援引了一则美联社的报道：

今天（2006年6月6日）将有一个引人无穷遐想的数字——“666”。在中国，“6”是“顺”的同义词，但在西方，“666”竟成了魔鬼撒旦的象征。因为根据传说，每个世纪第一个第6年的6月6日，魔鬼能量便会大爆发，世界末日即将到来。

“666”这个数字引发的猜想始于《圣经·启示录》的一段话：“它呼唤智慧，每个有理解能力的人都能计算出这个野兽的数字，因为它代表一个人数，这个数字就是666。”

在西方，人们一直在各种场所寻找666这个数字，并发现无数政治领导人和教皇的名字能同666扯上关系，其中包括弗兰克林·德拉诺·罗斯福、约翰·肯尼迪、罗纳德·里根和比尔·克林顿等美国几任总统。另外，一些人通过分析《圣经》，发现666还代表国际万维网联盟的WWW的数字。^①

这则消息刊登在省级城市（直辖市）的党报副刊上，消息来源又是现代发达国家之首的美国之权威新闻机构美联社，所述事实与面临被预言的世界末日心态应当不虚。问题是，这种拥有尖端科技的大国国民心态，为什么这样缺乏自信心？

要回答上面提到的问题，还要从大易文化说起——不过这里要涉及的是人类思维的某些话题，因此我们要进入心理学领域漫游一

^① 任秋凌，西方666偏见认为2006年6月6日是世界末日[N]，重庆晨报，2006年6月6日。

番。探讨古人类思维却到心理学领域寻求答案，是因为我们今天能够看到的记录原始人类思维方式的传世著作可以说基本没有。为了解决这个问题，西方社会人类学家或者到处于较低社会发展阶段的土著部落去寻找“人之初”的影子（如美国的摩尔根），或者到灵长类动物生活习性中去寻找原初人类的类似表现（如英国的珍妮·古多尔）^①等等，但是用这些方法所得出的研究结果经常受到平行文化现象的挑战。为此，心理学家们发明了一种更为可靠的方法，叫做“重演”。他们的主要观点是，现在（人生百年）是人类历时的纵剖面，用人类个体的思维发育“重演”人类整体的文明进程；而准确认识重演现象的关键，则是从不同种族，尤其是从差异较大的东、西方两类文明中概括出人类文明自然进程的各个阶段。他们认为只有这样，被重演的历程才具有可靠的“参照坐标”。相反，如果仅仅限于一个种族或者同一文化形态种族的文化历程的重演，“个体的发展复演（即重演）种族的发展的理论”就容易受到挑战甚或遭到否定。^②（P55-56/105）我们抛开心理学巨擘们天才头脑创造出来的“过程思辨”、“类比思辨”、“二维平面思维”等文理交叉概念不说，把这种方法可以简单称为：用人类个体从幼年开始形成思维及其思维发展过程，来重演人类整体从原始人类形成思维到思维成熟的历程，并要有在不同文化圈中不同文化秉持的种族中，分别进行这种文化发展历程的重演，然后加以比较综合，便可以勾勒出比较接近人类思维发展进程的曲线。本书作者认为，相对于社会学家们从非人类、或者即使是人类的也在世代传承中肯定走形的现象出发，所进行的艰苦推论式比附来说，心理学家们发明的这种方法更为可靠。为了印证这一观点的可靠性，我们可以用华夏文化中被《周易》经传记载的一些文化现象，来局

^① 摩尔根. 古代社会 [M]. 北京: 商务印书馆, 1971. 珍妮. 黑猩猩在召唤 [M]. 北京: 科学出版社, 1980.

^② G·S·Hall. Adolescence Volume [M]. New York: D·Appieton and Company, 1907.

部“重演”一下这种“重演”理论（完全可以整体重演，不这样作仅仅是因为篇幅所限）。

西方学者发现，初入学的儿童最感兴趣的是各种各样的学习过程或者学习活动本身，例如一会儿识字，一会儿计算，一会儿写字……不大注意学习的内容和结果。虽然有时也注意到，但一会儿就忘了。这种情况竟然被心理学家拿来和原初人类的占卜活动作比较：人们忙于占卜选择的本身（形式）：一会儿刻写甲骨，一会儿烧灼，一会儿观察并解释裂纹……不大注意（或无暇顾及）事件的实际关联和发展（内容）。“虽然用现代的眼光看，占卜是一种迷信的举动；但是从精神财富的创造历程来看，占卜却意味着人们从天真时代进入了理智时代。”^①（P169-170）作为一位心理学家，在对占卜活动的评判中虽然将占卜的心理作用给忽略了，但是从精神财富的创造方面来肯定占卜的作用，却显示了该先生对占卜活动价值品位的有意推举。其实从文化学的视角切入，这种现象正是和实用主义价值观支撑的泛神论相重合的人类思维发展轨迹。关于这一点我们虽然在前面的章节中有所阐述，但是还没有和传统文化现象接轨，这里稍作补充。比如见于华夏传世典籍《礼记·郊特牲》中记载的“天子大腊八”之祭，即著名的腊祭，就是最典型的实用主义价值观所支撑的、泛神论文化秉持的鲜活重演：“古之君子，使之必报之。迎猫，为其食田鼠也；迎虎，为其食田豕也，迎而祭之也。”这还是小折腾，就是作为大自然垂象的天体天象地物地貌，也是有用才祭祀：“山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎祭之；日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎祭之。”（《左传·昭公元年》）至于猫、虎是否同科，他们之间是否有后代所臆想的那样有图腾崇拜（文化学民族学人类学层面上的）、抑或是是否可以发生照猫画虎乃至猫授虎技之类的奇闻轶事（民间文学层面上的），简单说也就是它们之间的任何联系都不在原初先民的

^① 张祥平. 人的文化指令 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1987.

思维范围之内。这和儿童简单把人类分为好人坏人是一个档次的思维类型。至于不懂得把天体、天象之类的诸多神灵归纳成抽象的天神，也不懂得将地物地貌之类芜杂的神灵上升为地祇，我们在前面讨论《易经》中的泛神崇拜时已经涉及，从中也可以看出，上述的重演也是可以昭示其思维规律的。

人类个体进入青春期，开始接触人之间的关系理解群体意识。心理学家们在这方面设计的重演更为丰富多彩。比如人类个体从小学升入中学，随着语言能力的提高尤其是为了解语言必需的综合概括能力的提高，个体完整的精神生活已经初步形成。^① 也许，这个时期的精神生活中幻想的成分远远高于理性的思索，但是，其思维已经可以不受环境外部表现的干扰而进行一般水平的同类事物比较和价值评估了。这个时期有一个生理因素制约的心理现象形成了，这就是在语言升华的后期，性别差异被人类个体逐渐感觉到，于是人之间关系的精神世界构建，首先是对两性特点的比较和互相之间价值认可的评估。这种比较和评估的结果，或者是形成互相之间的爱慕依赖、乃至心心相印成为临时或者较为永久的亲密伙伴关系，但是更多的是形成攀比、嫉妒、窝里斗等人类不良习性的泛泛滥。之所以后一种情况比前一种情况普遍，是因为这个时期人类个体的生存环境逼仄孤陋寡闻活动空间狭小等造成的。这种情况的修正，往往需要在成人家长的帮助下（或者直接或者提供经济保障）获得听故事的机会。他们通过听现实故事来自觉调整人之间（主要是两性之间）的关系，通过听历史故事或者演义之类，来获得诸如理论修养、民族认同、树立志向^②等方面的催动力，从而推动世界观的形成。这也是失去完整家庭呵护与支持的少年，往往因为精神世界空虚、情感枯竭而成为问题少年，甚至成为囚系牢笼的少

^① 关于这个问题，可参看朱智贤：《儿童心理学》[M]，北京：人民教育出版社，1980。P249/278-279。

^② 以上表述，从张祥平：《人的文化指令》[M]，上海：上海人民出版社，1987。有关章节提炼。

年犯的根本原因。这个心路历程的终点，是两性关系的不可避免和团队精神的不得不秉持。关于两性关系，他们在这个时期的最终认定（这时不会产生终极认定比如白头偕老之类），是处于各种条件限制下的有限度亲密或绝缘式隔离。这种情况，往往类似于人类文明发展史上的一个非常重要的现象：凡是能够进步到文明社会的民族，都经历过对“性”的约束和禁忌。这就恰如文明人的青春期独具的朦胧的（而不是像成人那样目标清晰的）“性”的内驱力并不直接导向性行为，而是导向多侧面的激活状态，从而形成性压力的分散，这种放射状力量往往成为青少年兴趣广泛的心理之源。于是心理学家们就从重演的角度来看这个问题，认为这种性内驱力的扩散与转移，是形成人类进取心的直接动力。因为如下两个现象，更坚定了他们对重演结果的信任度：第一，凡是过早纵欲的青少年，日后都没有显赫的成就〔进取心消磨〕；第二，在对于性的认识和决断方式上，东西方青春期男女的行为差距相当大〔文化传统差异的匡范〕。^①关于团队精神，表现在青少年尽管打架斗殴的频率远远超过成年人，但是他们参加集体活动的热情却不知道比成人高多少倍。并且，这种热情从来也没有因为集体活动中的频繁摩擦而稍有减损。他们之所以克服重重困难，坚持参加集体活动的根本原因，正是在于其进取心的驱使，而对这种进取心的最重要鼓励，便是价值评估中的（通过群体反映感觉到的）自我感觉。

这个时段的人类个体心理特征表现，及其针对人类整体发展历史的被心理学家借用信息比照手法进行的重演，也可以印证于《周易》经传文本中记载的上古记忆。在传世文本中，人类进取精神与内驱力发散的表现形式虽然已经没有“性”的直接操持与评估（至于某些先贤把祖、且理解成男性生殖器官；某些近现代野

^① 以上关于青少年青春期性心理的问题，从以下成果中整理：〔美〕古德伊洛弗. 发展心理学·下〔M〕. 贵阳：贵州人民出版社，1981. P77；〔日〕依田新. 青年心理学〔M〕. 北京：知识出版社，1981. P8/10；〔德〕布雷多克. 婚床·世界婚俗〔M〕. 北京：三联书店，1986. 关于远古人类的性禁忌问题，可参看〔德〕费洛伊德. 图腾与禁忌〔M〕. 北京：中国民间文艺出版社，1986. P15/27.

狐禅学者将易传所说的乾坤为“天地之门”理解成女性生殖器官等，本书不采用），但是作为人类发展史上出现过的一种朦胧追忆，比如生存环境与生产方式决定的被动或主动团队精神，以及为了进取心的实现和生存的需要，在理论修养（当时表述为历史知识及其对这种知识的评估）、民族认同、树立志向（古德伊洛弗语，见前引）等方面所做出的贡献甚至牺牲，就是这种重演的鲜活例证。

作为参考易传的《杂卦》，有时也在解说《易经》文本方面语中肯发人深省，比如该传开篇就说：“《乾》刚《坤》柔，《比》乐《师》忧”，道出了《师》卦的主基调：扬《比》抑《师》不尚武。将《师》卦与《比》卦相比（二者是对卦），《卦辞》的差别就很明显：“师，贞。丈人吉，无咎”（师）；“比，吉。原筮，元永贞。不宁方来，后夫凶”（比）。从中可以看出，《师》卦的吉是有条件有范围的，在出师有名属于正义之师的情况下（条件），也只是丈人即大人君子（范围）吉而无咎。而在《比》卦，那吉利是无条件大范围的，原是还原的意思，在这里是指占筮者对这无条件的吉利喜出望外因而不自信，重新检讨一遍占筮结果，其结论还是吉利并且告诉喜出望外者：什么时候占筮都会是这个结果（原筮，元永贞）；在范围上，甚至过去不肯臣服、制造动乱的周边部族都被招徕亲附（不宁方来），在这种向心力制造的漩涡中臣服时间上落后的还有凶险呢（后夫凶）！这种争先恐后的“比”附风潮，便是《比》卦所制造的溥天之下不计边远“人同此心”的大气象。

下面的爻辞更是这种情况，在《师》卦的爻辞中，凶险占断辞过半，而《比》卦中的吉利占断辞过半，后者涉及卜筮者的只有一个“凶”字，还是上六爻辞的“比之无首”，乌合之众当然不会有什么真正的凝聚力，遇到危难自然作鸟兽散，当然凶，那意义也是在用巫卜灵气加强“比”之主体的权威，对占筮者来说，倒是帮忙威胁那些“不宁方”，使其在亲附之后的权力再分配方面不

至想入非非。《师》卦情况就不同了，那几条悬着“凶”字的爻辞简直是直接对占筮者说的，甚至在言辞上危言耸听威胁恐吓无所不用其极：你不是要出师打仗吗？那么要做好这样的心理准备：“师或舆尸”、“弟子舆尸”，这杀人盈车的血淋淋场景，对帅师的长子来说会产生什么样的心理压力，是不言自明的。另外在《易经》即卦爻辞中经常出现的“勿用师”（泰上六）、“不利即戎”（夬卦辞）、“用行师，终有大败”（复上六）等占断之辞，也反映了对军事行为的谨慎与退抑。总之，在《易经》产生时代华夏主体民族的农业文明已经确立，文本中凸现出来的扬“比”抑“师”不尚武精神，反映的是典型的农业民族的战争与和平观念，体现的是善良忍让的农业民族在政治争端演变为战争手段时的集团素质。这种情况在历史学家的眼中，被看作是经济类型对人的思维定势所产生的决定性影响。而如果从情感视角切入，我们会发现，在忍无可忍必须同仇敌忾的时候，这种价值观念就会以幻想破灭的决绝催动情感的激扬，反而更容易在特殊政治环境即军事行为中上演惊天地泣鬼神的壮烈大剧。比如《同人》、《萃》等卦中反映的就是这种情况。

当团队精神仍是一个民族在求生存中必需具备的集体素质时，真心实意的精诚团结是非常必要的，“有孚不终，乃乱乃萃”（萃初六爻辞）这句格言，正是这种心理定势的精辟反映。《萃》卦是《易经》文本中记载的少数几个“王假”之（卦辞：“王假有庙”）大卦之一，可见这萃集的重要性。在该卦《卦辞》二十个字中，出现了一个吉、两个亨、三个利，再加上君王光临（王假）大人聚集（利见大人）、庙堂穆穆（有庙）、祭品丰厚（用大牲）的环境衬托，真个是民众济济萃然云集的大好卦象。而在该卦的《彖辞》中也是和《卦辞》相映成趣的好话连篇：“萃，聚也。顺以说（该卦坤下兑上，其实解说成众悦也可），刚中而应（九五居中又和六二形成正常的呼应），故聚也。……观其所聚，而天地万物之情可见矣。”

在这样的大好卦象中，充满忧患意识情愫与居安思危睿智的巫师于萃集之始，便提出了“有孚不终，乃乱乃萃”的警诫，这篇言式的警诫便具有了格言的性质，在群情融融的聚集大场景之中像长鸣的警钟，提醒着形成“万众”荟萃之势的人群必须有团结“一心”的精神内核，否则这大好局面就难以维持长久，这萃将被乱。该爻中这格言后面的爻辞是矛盾的转化或者叫做对“有孚不终”现象开的救治药方：“若号，一握为笑，勿恤，往无咎。”其中的“若号”，帛书《易经》中为“若其号”，这“其”即初六，而那号的对象应当指和初六爻位相应的九四，以阴应阳又有二阴爻间隔，所以这“应”就需要用“号”即大声呼喊的方式进行。如果初六和九四能够如同卦象显示的那样“一握为笑”（九四在卦体中是艮顶兑基，依《说卦》艮为手、兑为说即悦，有握手言和皆大欢喜的卦象），就没有“乃乱乃萃”的担忧存在了（勿恤），在这种诚信危机（有孚不终）被调整之后的状态中整装出发有所作为便“往无咎”。这就是“有孚不终，乃乱乃萃”格言的警诫内涵。在该卦中还有一种情况与格言所在的爻位形成互补关系，这就是六三爻辞所说的：“萃如，嗟如，无攸利”。格言说的是孚信的不能贯彻到底是历时的概念，这里所说的是孚信的不能尽量广泛是共时的概念。在萃集成众的群体中如果不是广泛地跟团体内搞好诚信，而是党外有党党内有派搞小团体，小面积聚集嘁嘁喳喳说三道四（嗟如），是没有任何好处的（无攸利）。这是与“有孚不终”并行的一种“乃乱乃萃”形式，而这种情况是很难解决（不似有孚不终还可以一握为笑）的，往往需要经过团体的重新分裂聚合才能使矛盾真正获得解决。

从以上分析中可以看出，心理学家们想要重演的人类整体人际关系形成过程中的依赖、攀比、嫉妒、窝里斗等人类习性的展现，及其面对团队必需形成的大局，为进取心的实现想方设法克服某些不良习惯的努力，不都历历在文本中吗？

按照心理学家们的重演段落划分，初、高中之交年龄段的青少

年处于心理上的内省（其实应当叫做内敛）时期。这种内省状态的形成是在社会压力（比如升学、家长教诲、学校德育、社会舆论导向等）的定向塑造中逐步实现的。人类个体思维完成从外部获取向内部悟得之转移，要付出的代价是自我表露欲望在某种程度上的被（他人或自我）限制。他们“如果不能以一般形式表现他们的热情，通常采取向自己倾吐的方式来消除内在的矛盾。”^①（P10/67）而这种情况的形成，往往是因为涉世未深造成的对社会的不信任所致——就像朦胧诗人北岛呼喊的那样：“告诉你吧，世界/我 - 不 - 相 - 信！”^② 这种不信任心态，当然只能是在层层社会重压下挣扎滚动自我煎熬。比如面对专业学习之外的世界（主要是人类社会的）本来面目认定、人生价值和意义评判；理智情操、道德情操、美的情操、宗教情操的修炼；个人品德定位、公民意识培养、思想政治教育等等，这些不信任只能采取内敛的方式自我封闭，才不至于被辗轧成粉末。因此青年人的极端行为就会屡屡出现，这种极端行为比如玩世不恭、自暴自弃乃至厌世、甚至自戕直至自杀殉情（这情有两性之情和本真之情，比如某种不能实现的理想）等等的出现，是这种封闭与干预在内敛调节中的失衡所致。作为人类整体心路历程重演的参照系统，各国传世典籍中关于这方面的记载不在少数，比如最著名的拜伦、屈原等。这种现象在华夏传世宝典《周易》经传中的表现是患得患失心态笼罩下的隐忍苟活自残求安心理。

比如人生困顿到沦为刑人的地步了，像那些披带刑具、身体某部位被戕害乃至被投放在不堪忍受的监禁环境中的人们，如《噬嗑》卦中的“履校灭趾”（初九）、“何校灭耳”（上九），《睽·六三》的“其人天且劓”，《坎·上六》的“系用徽纆，寘于丛棘”、《困》卦的“臀困于株木，入于幽谷”（初六）、“困于石，据于蒺

① [日] 依田新. 青年心理学 [M]. 北京: 知识出版社, 1981.

② 北岛. 回答 [J]. 诗刊, 1979 年 3 期.

藜”（六三）、“困于葛藟”（上六）等等。至于他们的内心世界，我们只能从易传中揣摩出一二，那就是在受到国家机器的碾压时心存隐忍苟活自残求安的念头；服刑期间还要感谢统治者小惩大戒德政的良苦用心；在刑满释放或遇到大赦即“脱桎梏”时还能从内心感谢统治阶级的法制完善、用刑公正并且歌呼皇恩浩荡。

在中华民族的优秀品质中，有一条是坚忍不拔，说穿了就是有耐性不急躁，但这种耐性过份了就是隐忍等待、甚至以苟活的方式等待。《需》卦中就反映了这种过份的耐性。该卦六四《爻辞》说：“需于血，出自穴。”吉凶悔吝均不见于该爻辞，这是什么意思？按《说卦》：“（坎）为血卦”，只不过能证明《说卦》关于坎的这个卦象出自此类《易经》言辞，而不能回答为何在《需》卦中何以出现“需于血”的说法。《序卦》说：“《需》者，饮食之道也”，此说法只能对应该卦“需于酒食，贞吉”这一句九五爻辞；应当是受了该卦大《象》“君子以饮食宴乐”的影响。《杂卦》说：“《需》，不进也”，这说法倒是符合《需》卦的整体卦义。

该卦《卦辞》说：“需，有孚，光亨，贞吉，利涉大川”，如果把“需”字理解为卦名，那便是一派欣欣向荣的大好卦象。《彖辞》说：“需，须（等待）也。险在前（该卦乾下坎上，坎为险在上即在前）也，刚健而不陷，其义不穷困矣。‘需，有孚，光亨，贞吉’，位乎天位，以正中也。‘利涉大川’，往有功也。”便把卦辞欢天喜地利于有所作为的说法化解了不少：坎险在前，虽然是往有功的大好局面发展，也要须即等待，才能刚健而不陷入凶险困穷。于是该卦等待的基调便被彖辞确定下来了。其实，彖辞是根据爻辞作这一暗渡陈仓式过渡的。从爻辞看：“需于郊”（初九爻辞）、“需于沙”（九二爻辞）、“需于泥”（九三爻辞）、“需于血”（六四爻辞），都是在不堪的环境中等待；“需于酒食”（九五爻辞）虽然在字面上看不能算不堪，但用饮酒麻痹神经宽解等待的揪心，也应算是一种不堪；至于上六《爻辞》的“入于穴，有不

速之客三人来，敬之，终吉”，也是在穴中等待难以预测的遭遇，对那来者不善的不速之客“敬之”，虽然最终吉利，但尊严脸面的丧失也在所难免，只不过“未大失也”（该爻小《象》）罢了，不能不算是堪。这面临大好气象的隐忍等待，是不能让人感到愉快的。现在再回头体味该卦卦辞，那开篇的“需”字，便不只是卦名了，而是讲“需”之时义大矣哉：只要真心实意（有孚）地耐心等待，一切好事包括“光亨，贞吉，利涉大川”都会来到你面前。这种面临坎险消极等待的心理定势如果不能说是孱头，也起码是窝囊——你看他们“需”的那些场所多么龌龊！

在《小畜·六四》和《涣·上九》中，有一句大体相同的爻辞：“血去惕（涣卦为“遯”）出。”其中《涣》卦的“遯”多被解为“远”，这种解法既有该爻小《象》的“远害也”之易传解《易经》的佐证，又有《说文》“遯，远也”、《尔雅·释诂》“遯（遯之古字），远也”等权威字书作凭据，再加上在成书时间上可以和《易经》比肩的先秦典籍，比如《尚书》中此义被经常使用（如《周书·牧誓、多方》：“遯矣！西土之人”、“我则致天之罚，离遯尔土”等），这以遯为远的说法遂被普遍接受。但是如果解遯为远，《涣》卦这句爻辞的翻译便出现了困难，否则各种本子不会出现多种断句方式，然而不管怎么断句，这去、遯、出总是在一起纠缠不清。我们参照《小畜·六四》爻辞将《涣》卦这句爻辞如此断句，便可以很通畅地理解为：血离开了躯体，但惊惧、忧惧也离开了身边。即放血免灾的意思——因为这两句爻辞相同的占断之辞是“无咎”。这是一种典型的自残求安心理定势。我们这样解“遯”，也可以在先秦古籍乃至后代解易先学著作中找到根据，比如屈原《九章·悲回风》：“吾怨往昔之所冀兮，悼来者之遯遯”，便是用的这个意思，在这个意义上遯、惕是相通的。虞翻在解说《涣·上九》爻辞时，便明确说：“遯，忧也”（李鼎祚《周易集解》引）。高亨先生虽然也解遯为远，但还是指出：“《小畜·六四》云：‘有孚血去，惕出，无咎。’大意与此（《涣·上九》爻

辞)同”^①(P336),说明老先生也是认为两卦的这两句爻辞意思是大致相同的。

至于《丰·九三》的“折其右肱,无咎”,其残酷程度已经远远超过前引《噬嗑·初九》的“屡校灭趾,无咎”了。可见在自残求安心理定势支配下,人们对自身安全(无咎)的定位是多么低下、期望值是多么渺小!

与这些失去血浆、残害肢体的自残相比,那“东北丧朋,安贞吉”(坤卦辞)、“朋亡,得尚于中行”(泰九二爻辞)、“丧贝,……勿逐,七日得”(震六二爻辞)、“丧其资斧”“正乎凶也(纠正即改变了凶险处境)”(巽上九爻辞、小《象》)等破财免灾的小损失,便不在话下了。可惜的是在货币刚刚流通于华夏古族的时候,便承担了这以特殊方式保佑持有者平安的重任。如果理解了《易经》时代货币的这种特殊价值属性,那么《旅·九四》中“得其资斧,我心不快”和后代见钱眼开心理定势形成的巨大落差,便可以让人接受了。

如果我们承认心理学是科学的话,那么《易经》文本中记录的原初宗教与原始智慧在科学发生学方面,属于水珠中的太阳:是赤橙黄绿青蓝紫的全景折射而不是局部反映。之所以如此,是因为科学的核心是人,基本关系是人与自然(天地大自然、人身小自然)的关系。这就是大易文化的风韵。大易文化作为人类某一社会形态上升时期的文化,自然应当饱含人类青年时期所应当具有的积极进取特质。而本节前面所引述的666世界末日说,是现代科技外壳包裹着的守成甚至滑坡时段的人类文化,这种文化观念在大易文化中之所以不存在,是因为《易经》文本诞生在刚健飞腾的中国龙(华夏民族的象征)正处于“云从龙,风从虎,圣人作而万物睹”(《易·乾·文言》)的昂扬时期。

^① 高亨.周易古今注[M].北京:中华书局,1984.

第二节 行为心理的需求与定位

通过前面各章节的讨论,我们从宏观上可以认定《周易》经传文本特别是《易经》传世文本记载的巫卜思维,不但属于高品位的文化现象,而且还是能够在观念上与世界现代先进文化接轨的文化存在。也就是说,大易文化具有现代先进文化的品位。这种高品位的文化在现代社会中不可能没有实用价值,即这些古人的超前思维不可能对今人没有指导作用。本章后两节中,将从微观(因了各种原因,本书只从理论契合方面进行论证,至于具体案例印证方面本书暂不涉及)界面切入,对这个问题进行探讨。本节讨论心理需求的意志加强与行为心理的合理定位问题。我们在这里讨论的心理需求与行为心理,是社会心理层面的概念。

列宁曾说过一句很哲学的话:“一般只能在个别中存在,只能通过个别而存在。”^①(P713)这句话上世纪初以来竟然成为社会主义阵营心理学家们接受西方社会心理学理论的暮阜。之所以出现这种情况,是因为社会心理学诞生伊始,就陷入自相攻伐的争论之中:1908年哈佛大学教授麦独孤(W·MCDougall,苏格兰人)出版第一本社会心理学教科书,认为社会行为主要取决于少数的本能,这些本能是天生的而不是后天熏染的,所以个体行为之间不存在差异;1924年美国心理学家奥尔波特(F·Allport)出版第二本社会心理学教科书,他在倡导实验手段的基础上认为:本能以外的许多其他因素是左右社会行为的重要变项,而这些因素包括这种行为将要付诸实施时在场的其他人的心理暗示(潜在社会舆论)以及这些人的行为反应。这无疑是强调文化氛围对社会行为的起决定性的影响作用。尽管之后曾经在美国建立“集体动力研究所”(Ceter for Group Dynamics)的德国籍犹太人勒温(K·lewin)对

^① 列宁.列宁选集·第二卷[M].北京:人民出版社,1960.

二者的理论进行了影响巨大的综合工作，但是该学科的两位开山祖师以偏概全的发轫方式对社会心理学的负面影响一直到二次大战后（真正走出阴影是上世纪 60 年代）才在新研究主题的涌现中被逐步消除。

勒温的理论已经涉及到文化与社会心理的关系，比如他指出：人类行为与社会情境之间存在某种通则，社会心理学的研究应当以发现这些通则和原理为首要任务。勒温所说的原理是社会伦理层面的，这自然终究要归之于人类文化形态；而他所谓的通则其实就是文化氛围。上世纪 60 年代开始，社会心理学研究的新主题主要集中在诸如爱情和吸引力、暴力行为、社会交往、人类冲突的解决等等，这些貌似社会问题的主题其实都是以文化背景作为其矛盾集中点的。美国的实用主义、欧洲的理想主义、以中国和日本为代表的东方的泛西方化浪潮，都饱含对自己传统文化的反思与重新选择。而上述理论层面的探索必然形成反传统的社会心理，这种社会心理的重新构建对行为心理的干预触目惊心，比如西方社会心理中妄自尊大与幻灭意识的扭结，东方在反传统之后引发的自我文化迷失等等。

直至上世纪 80 - 90 年代，东西方政治格局出现复杂化倾向，这种文化的隔膜和差异开始淡化，地球村意识熏染下的意识碰撞迸发出许多匪夷所思的思想火花：东方人对西方文化的痴迷和西方人对东方文化的眷恋形成一道全人类沉迷其中的迷彩风景线，此时作为经济一体化的伴生现象就是现代人的多元现代文化趋向。而作为社会心理的一种失乐园补充，变形的巫卜现象甚嚣尘上，预言家的谬论没有护照不用签证在各种文化秉持的国家、民族之间不翼而飞，一些从基本科学原理上就可以判明其荒谬绝伦的没有宗教基础或者阉割宗教精神的荒唐信仰应运而生。人类步入多元化社会的代价，便是部分人群的信仰危机心理失衡。在这种情况下社会心理学承担的任务突然变得非常具体而且异常沉重，该领域名声显赫的四大流派诸如行为主义、精神分析、认知理论、交互作用论等等，无

一不认为自己开出的是这种社会心理需求的济世良方，而从不认为自己在探讨纯属于人类个体的心理现象。所以我们在讨论个体心理需求之前必须对这一点有清醒认识。也就是说，我们在探讨个体心理差异时不能游离于社会心理学的观照范围之外，因为“人的心理个别差异，是人们在各自不同素质的基础上，在各自不同的社会物质生活、文化教育环境中，接受不尽相同的影响，从事不尽相同的社会实践活动的结果。正是这些后天的决定因素，使每个人具有不同的兴趣、性格、能力等特点。”^①（P204 - 205）既然人类个体心理特质（个别差异）的形成是物质文化（社会物质生活）和精神文化（文化教育环境）影响的结果，那么我们在讨论个体心理需求、行为心理定位时，自然应当在社会文化心理层面上运行，而不应当在象牙塔中讨论经院哲学的个别定义。应当承认，目前人类尽管拥有无数的天才头脑，但是并没有出现像大易文化诞生时那样仰观俯察的绝世圣人来拯救天下。所以遍观寰球，信仰的纠葛和文化的冲突仍在折磨人类的神经，严重影响甚至干预人类社会心理的价值取向和情感趋向。这是我们链接大易文化和现代先进文化的根本动因。

在普通心理学范畴内，专家们通过属于自然科学的实验手段梳理出了该领域的关注对象，这些对象便是分布在人类个体心理诸元中的三个层次的重要因子：感觉、知觉、记忆、思维、想象、技能、动机、兴趣、注意／情感与意志／品质等等。其中诸如感觉、知觉、记忆、思维、想象、技能、动机、兴趣、注意等属于第一层面，是通过实验可以得出类型结论的浅层次（表层）心理因素。特别是其中的思维和想象（形式逻辑所谓的推理思维方式）作为心理学研究对象不同于作为哲学研究对象；感觉、知觉（包括直觉）、记忆（追忆）、想象（形象思维）作为心理因子不同于作为文艺学发生手段：在心理学范畴内是探讨它们的形成机制与运行特

^① 伍荣棣等，心理学[M]，北京：人民教育出版社，1980。

点，而在哲学文艺学领域是探讨它们发挥作用的方式与评判它们的内在品质。我们在本书中讨论的不是这个范畴的内容。

情感与意志是心理学研究的第二个层面。作为人类对客观事物（包括自然界和人类个体自身之外的他人及其群体）的态度，情感的形成决不能无缘无故；而意志作为情感的延伸，是受制于情感的应对客观事物的目的性与行为取向的凝结，从情感的发生到意志的形成是一个极为复杂的心理过程，其中人类个体（从下面的描述中可以看出，当然可以推衍到群体乃至整个社会）所具备的诸如感觉、知觉、记忆、思维、想象、技能、动机、兴趣、注意等心理因素都将被充分调动。所以我们说情感和意志是心理活动中的较深层次元素。品质是心理学研究的最终层面，其中包含社会伦理层面的心理品位和只要发生就会对社会产生影响的行为心理质量等内容。关于心理品质问题我们将在下一节讨论，现在讨论直接决定行为心理定位的情感与意志问题。

情感与意志是心理取向与心理趋向的产物，心理取向取决于情感，而心理趋向取决于意志。情感始于对事物的认知，认知程度决定心理取向从而形成不同的情感。这种表述虽然现代，但是对于人类来说，却并非一个新问题，我国传世典籍中可以印证这种心理过程的例子不胜枚举。比如作为三礼之一的《礼记》中，就有关于情感的产生基础、表现、特质等方面的论述，诸如“喜、怒、哀、乐之未发谓之中”（《中庸》）、“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者弗学而能”（《礼运》）等等都是。《中庸》说的，是人的内心小宇宙本来隐含着的情感，在没有发散（表现）出来的时候叫做中庸之道的“中”，所以人类个体在和他人相处、尤其是在参与政治活动的时候，应当善于掩饰自己的情感，喜形于色是不值得提倡的非君子（有修养的人）的行为。《礼运》说的是人类个体的七情六欲（在现代心理学领域被表述为爱好、快乐、嫌恶、愤怒、恐惧、悲哀六种原始情感也叫做低级情感，也被称为情绪）是与生俱来的情感因子，而非后天熏染所致。其实这种心理过程也被记载在大

易文化的传世文本中,《易·大壮·初六》的“壮于趾,征凶”、《夬·九三》所谓的“壮于頄,有凶”,甚至凶险到受酷刑“臀无肤,其行次且”(《夬·九四》)的程度,都是提倡“喜、怒、哀、乐”勿发于外之中庸之道的例子。而贴身易传《系辞下》所谓的“爱恶相攻而吉凶生,远近相取而悔吝生,情伪相感而利害生”,更是说明,大易文本的占断结果都受情感因素制约。

作为情感的产生和存在理由(原因),是心理学上的另一种重要现象,那就是“需要”。这种需要被社会心理学表述为心理需求,它对情感流动的匡范作用之巨大,怎么评判也不会过高。心理需求作为一个复合体本来是人类个体生理需求和社会需求的综合显现。生理需求和社会需求一旦上升到心理需求的层面,就干预人类个体的心理取向,这种取向直接影响心理趋向即意志的形成。但是作为人类个体,如果没有社会共意识即社会心理的约束,反而倒是前面所说的那些原始情感低级情感也就是情绪更能催动心理趋向的定向流动,在日常生活定位中被称为“情绪化”倾向。中国传世典籍《左传·宣公十七、十八年》记载了这样一则故事:

春,晋侯使郤克征会于齐。齐景公帋妇人使观之。郤子登,妇人笑于房。献子怒,出而誓曰:“所不此报,无能涉河”!……郤子至,请伐齐,晋侯弗许;请以其私属,又弗许。齐侯使高固、晏弱、蔡朝、南郭偃会,及斂盂,高固逃归,……晋人执晏弱于野王,执蔡朝于原,执南郭偃于温。……秋八月,……范武子将老,召文子曰:“……吾闻之,喜怒以类者鲜,易者实多。……君子之喜怒,以已乱也。弗已者必益之。郤子其或者欲已乱于齐乎?不然,余惧其益之也。余将老,使郤子逞其志,庶有弔乎?”……乃请老,郤献子为政。……

十八年春,晋侯……伐齐,至于阳谷。齐侯会晋侯盟

于缙，以公子强为质于晋。^①（P1889 - 1890）

这郤克因为腿瘸登高被齐国妇人耻笑，立志报复，在请求国君征伐齐国没有得到许可的情况下，先是扣留齐国使臣制造外交级摩擦，继而在执政后终于发动了对齐国的战争，最终逼迫齐国用太子作人质扣押在晋国才平息了他心中的积怨。在这则故事中，晋国将要申请退休的执政大臣范武子说的那段话，我们就中夹注可以成为这个样子：“吾闻之，喜怒以类者鲜，易者实多。〔能够将欢喜和恼怒的形成原因加以细致区分的人少，而移爱（比如爱屋及乌徇情枉法等等都是移爱）迁怒（无端迁怒于他人殃及无辜之类皆是）的人实在很多。〕……君子之喜怒，以已乱也。弗已者，必益之。〔有修养的人即心理素质高的人之所以高兴或者恼怒，是因为麻烦的解决（喜）或者愤怒的发泄（怒）。如果这种内心的郁积得不到发泄，将会在心中积聚膨胀。〕郤子其或者欲已乱于齐乎？〔（我退休之后郤子说了算），他郁积在胸中的愤怒，或许能够在讨伐齐国的血与火的洗礼中得到发泄吧。〕不然，余惧其益之也。〔否则，我担心这种积怨会不断在其心中膨胀。〕余将老，使郤子逞其志，庶有豸乎。〔我将要申请退休，可以为郤克征伐齐国发泄胸中积愤铺平道路，让他的心愿得到实现，他迁怒他人的危险局面或许可以得到缓解。〕”引文中删除了范武子对其儿子文子的谆谆告诫：如果郤克不能促成对齐国的讨伐，很可能迁怒于国内其他大臣特别是前执政的嫡亲后代比如儿子，因为在晋侯拒绝郤克对齐国用兵、特别是连用自己的家兵征伐都遭到拒绝之后，很难说这郤献子没有迁怒于人对当时的执政耿耿于怀。所幸郤克实现了对齐国的征伐并取得了胜利。

我们讲这个故事是为了说明，在春秋战国时代华夏先民的意识中已经有了今人自以为得意的心理学知识，这就是像范武子这样的

①〔清〕阮元，十三经注疏〔M〕，北京：中华书局，1980。（影印版）

社会精英，已经明白：人类个体的情感（特别是其中的原始情感即情绪部分）即心理取向，对意志即心理趋向的影响是多么巨大，心理需求的满足甚至要以鲜血与战火来作代价。人们或许以为：范武子这种基于实践的理论拔高，不见得就是春秋时人真具有的心理学系统理论知识，那么我们就可以说：这种厚今薄古的“以为”是对华夏先贤理论水平的低估。也是在《左传》这部典籍的《昭公二十五年》中，记载有子大叔对赵简子（《中山狼传》打伤中山狼的贵族）讲“仪”与“礼”的区别时，说过这样一段话：

民有好、恶、喜、怒、哀、乐，生于六气。哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗。喜生于好，怒生于恶。是故审行信令，祸福赏罚，以制死生。生，好物也；死，恶物也。好物乐也，恶物哀也，哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久。^①（P2108）

在这里有三点非常重要，一是六种情感的来源，子大叔说是“生于六气”，至于哪六气没有解释。杜甫先人晋朝杜预曾对此作这样的解说：“此六者皆秉阴、阳、风、雨、晦、明之气”，这是典型的大易思维，这种思维始发自贾谊后人东汉贾逵的如下说法：“好生于阳，恶生于阴，喜生于风，怒生于雨，哀生于晦，乐生于明。”汉代是大易文化诞生之后第一个华夏文化的发展高峰，所以汉人解经虽然繁杂，却处处透露空灵，到魏晋尚简约所以把六气捏合统谓之“皆秉”，其实并非不同意贾逵的文学气息浓郁的解说，但是到了经学专门家孔颖达那里就把目光集中在“皆秉”上，说出了“此民之六志亦六气共生之，非一气生一志也……言共秉六气而生也”的糊涂话来。我们之所以赞赏贾逵的说法，并非斤斤于六种低级情感即情绪的来源，因为即使不解说像子大叔一样，在

^①〔清〕阮元，十三经注疏〔M〕，北京：中华书局，1980。（影印版）

当时也不影响交流，就连武人赵简子这样“仪”、“礼”不分的，也没有“敢问何谓六气也”之类的疑问提出。倒是这六种情绪的特点（来源决定其表征特点和内在特质，就像子女总要先天禀赋其父母某一方面的长相特征乃至部分心理素质、智商层次一样），比如健康爱好的阳光灿烂，厌恶造成的心理阴影，因为喜欢爱恋而和颜悦色满面春风，恚怒引发情感上的急风暴雨，哀愁造成的心理阴霾，快乐产生的明丽心情等等，和贾逵的界说若合符契。所以说，认为六种情感来源于六气也好，各自秉持六气的某一种特质也好，都是很具备理论档次的关于心理学的早期成果。我们的先人是很摩登的。

二是六种情感的外在表现，哭泣是悲哀心绪的外露，歌舞是欢乐心情的释放，施舍是喜爱情感的定向流动，争斗乃至爆发战争是愤怒情绪的尽情宣泄，这种表现方式在今天看来也是人之常情。至于好恶，由于经常受到社会心理取向的制约，有时并非都能够尽情显露，所以有时寄托于喜欢和恼怒的情绪显现中（喜生于好，怒生于恶），有时却要深埋心中不能显露，像前举范武子告诫子孙亲信对郤克含怒的规避那样。

三是这六种情感之间的关系。子大叔说：“喜生于好，怒生于恶；好物乐也，恶物哀也，哀、乐不失，乃能协于天地之性，是以长久。”意思是说喜怒哀乐都受好恶的制约，它们之间的互相影响是定向流动的，喜怒哀乐是表层情绪，好恶是深层心理因素，所以一个政治集团控制的社会环境如果要长治久安，就必须让人的心理平衡，才能符合人类个体的天性以有利于建设和谐社会。

我们上面举了记载于传世典籍中的两个例子，从个体情感需求影响社会整体利益定向流动、社会需求迎合个体情感寻求长治久安两个方面，探讨了低级情感和高层次情感之间的互相依存互相影响的关系。作为人类个体的原始情感和道德感、理智感、美感等高层次情感之间的矛盾，在人类历史上曾经自觉寻求过各种各样的解决办法，欧洲中世纪的人类情感被戕害蹂躏的暗夜和中国宋元明清封

建社会后期的吃人社会现实，也是一种寻求暂时平衡的办法，但是大易文化和早期华夏传统文化中，像上面所举的例子那样倒是很让人类个体拥有相当的生存发展空间的。这是从对社会的要求看，如果我们把目光转向人类个体，心理需求的满足只能是一个历时的概念，对于一些贪得无厌的人类个体自不必说，就是像郤克那样公报私仇为个人恩怨发动两个地方政权之间的战争，也是需要有一种社会机制加以匡范的。比如社会道德行为准则对人类个体言行的评价（道德需求和道德情感）；深入认知和探索需求、求知欲、好奇心、拥护真理鄙视谬误的躁动和激愤等催动的心理活动（理智需求和理智情感）；对客观事物的真假美丑有所感触形成的肯定否定、愉快沮丧、喜好厌恶、高尚庸俗等心理活动激发的心绪定向流动（审美需求和审美情感）等等，这些都可以组成对人类个体情感需求的制约，从而推动矛盾的解决。这就涉及到个体心理元素中的意志因子即心理取向问题。

和心理取向取决于情感不同，心理取向取决于意志。心理取向是内敛的心理流动方式，它没有目的性，无法确切评价，甚至有时难以确定其真实性（人类从来就有伪装情感即所谓虚情假意的恶习），所以在付诸行动之前才叫做情感，如果一旦开始行动就体现为意志。因此虽然是心理现象的意志，却具有三个明显的属于动作性范畴的特质：目的性（表现为行动的自觉）、能动性（表现为对困难和障碍的克服）、主动性（表现为根据目的进行的组织支配与调节）。

目的性即人类个体自觉、有意识确定行动目标的心理活动方式所具备的特性。作为人类个体，因为有意志的底线，所以在有意识发动符合目标方向的行为的同时，也能在力所能及的范围内制止不符合目标方向的行为乃至客观事物的介入，这是人类区别于动物目的性行为的界限。这种目的性的实现条件，是人类个体所确立的目标符合客观条件（包括自然和社会两个方面）的要求，当然其行为也必须符合客观规律的规范。作为客观制约条件之一，便是社会

心理即人类（某一范围内）的共意识对该个体所趋向的目的的认可程度。所以社会心理学范畴内有“成就动机”的概念供我们论证这种目的性质量时参考。

成就动机的质量评估（或曰测量）得到社会心理学界的关注，开始于美国学者戴维·麦克里兰德（David McClelland）关于社会重要成员目的性行为的一次实验，由这项研究引发了社会心理学界关于行为相关、文化改变、宗教影响、父母影响、社会阶级（阶层）影响、幸福指数变量等研究领域的一次飞跃。^①（P158 - 178）但是综合这些研究过程及其成果，还是没有构成对如下这些领域的实质性超越，比如像：对自我、对竞争、对物质利益获得的追求能量；追求成功的动力系数，成功地达到某种卓越水平的动力量化；成功幸福指数 = 人类个体追求内心和谐以及在成就方面与同伴的共有感/追求超越他人的自我感受，并且公式的主体部分成反比等等。其实所谓成就动机还应当是属于行为目的性范畴的概念，只不过前者是社会心理学的关注对象，后者是人类个体心理活动的定向流动而已。意志活动的目的性要求人类个体尊重社会共意识（社会心理）的匡范，不如此就会陷入“唯意志论”的迷狂，成为堂·吉珂德式的可笑人物。但是完全符合客观条件要求的行为目的便是主客观的重合，这种情况只有在极为幸运的情况下才能出现，这就是所谓幸福指数溢出。在绝大多数情况下，主客观的各种矛盾总能构成目的实现的困难甚至障碍，对这些困难和障碍的克服和超越，便是意志行动的另一个必备元素——能动性。

能动性指意志付诸行动过程中对困难和障碍的克服。这种困难和障碍被认为分为外部的和内部的两种，其实内部障碍感和困难感的形成是外部困难和障碍造成的，很难想象在客观上一帆风顺的某项意志行动会引发行动者的心理障碍、畏难情绪，所以在意志行动

^① [美] 伦纳德·伯克威茨. 社会心理学 [M]. 吉林人民出版社, 1988 (中文版).

中应当关注（包括事前预测和进程中发现）客观条件提供的目标实现空间。有了科学的预测（在古人那里表现为巫卜，下面将涉及），就会在制定行动计划时多一些克服困难和障碍（这时处于未然状态，即所谓防患于未然）的心理准备，所以能够减少遇到困难障碍时引发心理障碍的几率。这其中当然也包括在行动过程中遇到已然困难和障碍时及时主动地调整行动方式、修改行动计划等能动性手段。能动性的作用，在于可以指引具有意志行为冲动的人类个体乃至人类团体（部族、民族、国家、信仰集团等）在遇到已然困难和障碍时坚定信心，保持高昂的意志力水平，在道路曲折中向往光明的未来并坚持行动直至达到既定的目的。

在目的性的启动和能动性的发挥中，有一个不可或缺的心理因素在背后充当着中流砥柱，这就是意志行动的主动性。主动性在心理学界被称为“随意动作”，以区别于外界刺激造成的本能反应（不随意动作即不由自主的活动），比如光线刺激造成的瞳孔缩小、刺痛烧灼引起的肌肤回避等来自运动感觉细胞（动觉细胞）的条件反射动作。随意动作在能动性催动的目的实现过程中，对人类个体的行为起非常重要的组织、支配、调节等作用，以保证困难和障碍的克服乃至目的的实现。在意志行动的三个重要元素中，只有这一项可以直接运用实验手段予以证明，这种证明除了可以显示该心理元素存在、活动的科学依据之外，还向人们昭示了一个非常重要的信息：如果从社会心理学视角切入，那么整个催动实现人类团体甚至整体目标（比如核原料和平使用、极地开发计划、登月计划、太空开放计划以及全球性防灾减灾计划等等）的主动性（随意动作），在实施机构乃至过程的建构中所起的作用，简直就是构筑了一个与人类大脑皮层相关区域建立暂时或永久联系的仿生学实验场。因此，我们在关注这个问题时，不应当停留在诸如“动觉细胞”、“效应细胞”、“返回传导”、“运动区”、“神经冲动”、“阳性（兴奋性）联系”或者“阴性（抑制性）联系”等等实验理论对人类个体生理机制的诠释上，而是应当更为关注诸如“工具性或

操作性学习”、“认知一致的公设”、“认知平衡”、“影响态度改变的信息源”、“从众和范型影响”、“抑制和抑制解除”等等社会心理学方面的概念。只有这样，我们才能正确理解主动性即“随意动作”在意志行为中的不可替代的作用。

应当指出的是，上面探讨的意志行动中的目的性、能动性、主动性本来是意志付诸行动的原动力，但是遇到动力不足（这种情况的出现在意志行动中是家常便饭式的高频率现象）时，则需要进行所谓的意志加强，而这种加强的指向，主要是克服障碍（困难）的决心与信心，即心理学所谓的能动性。这方面恰巧和巫卜预测有更为密切的关系。为了充分证明这一点我们必须先探讨意志行动的定位过程。在心理学术语中，意志行动和行为心理的能指和所指是重合的两个概念。只不过前者在动态研究中使用，而后者在静态解析中常用。在开始对意志行动的静态解析之前，为了讨论方便，我们在这里完成这看似两个不同概念的置换：用行为心理定位来表述意志行动定位。因为意志行动定位也就是行为心理定位。

行为心理的定位分两个阶段完成：采取决定阶段和执行决定阶段。

在行为心理定位的采取决定阶段，主要涉及两个问题，一个是行为动机之间的斗争和行为目的（目标）的确定；另一个是行为方法的选择和行动计划の制定。先看动机的斗争和目的的确定。行为心理定位首先遇到的问题是行为动机在心理层面的显露和多元存在，这种显露和多元存在是由于催生动机的心理需求的多样造成的。即使排除贪得无厌病态心理需求秉持者，一个人的心理需求也是多方位的。在这种多样心理需求催动下就造成这样一种结果：一个人的行为冲动可以由多种动机牵引。因为心理需求在付诸行动之前可以不受社会心理环境约束，所以它指向的终点行为动机就有很多非理智的因素，因此反映在动机的斗争方面，往往是情绪化占主要地位。特别是有些动机有时甚至永远不可告人，这就形成无法与他人商量的局面，因此动机的调整只有经过自己和自己的斗争来完

成。在这种斗争中就会出现两个自我，其中一个自我是虚幻的，这个虚幻的自我如果失去对“真我”的依附状态，就会出现生理（病理学）意义上的精神分裂，从而造成人类个体的心理失衡。要保持这种依附，就必须用“超我”的力量来予以调节，这个“超我”在行为动机发生斗争的情况下，很难用理智来掌控其运行轨迹（比如英雄榜样、伟人言论、社会共意识暗示等），因此往往进入虚幻自我和虚幻理念对话的幻境，这样就具备了巫术介入行为心理定位过程的第一步——动机斗争之中的条件。

与之相反，行为目的确定是理性化的。这是因为，经过动机的斗争人类个体已经在头脑中完成了权衡轻重、评定行为社会价值和社会认可度的克服内部困难过程，另一方面，目的确定者此时也很清楚，在这个层面上如果不考虑客观条件就难以达到目的，从而阻塞心理需求实现的途径、毁灭动机变为现实的憧憬。所以在这种情况下，意志水平再低下的人类个体也会运用理智的思维方式来确立自己的行为目的。当然在理智选择的前提下不排除人类个体对暂时不能实现的目标的奢望，在对于这个矛盾的处理方法中，经常看到的是人类个体对“目的”实行分层次确定的方法，比如采取上、中、下；高、中、低等层面的目标定位，或者划分在实现时间段上的远期、中期、近期目标等，这其实也是一种强化意志坚定意志行动的补充手段。在实行最低、下层、近期目标的奋斗中，怀有奔向最高、上层、长远目标的内部驱动力，是人类较之其他动物的聪明之处。

采取决定阶段要涉及的另一问题是行为方法的选择和行动计划制定。计划可以有很多套，在接近目的的完成方面没有优劣之分。而方法的选择就需要权衡利弊，有时往往面临难以权衡的局面，因而造成无法选择的尴尬。在这种时候人类个体往往陷入采取决定的两难境地，需要外力的介入才能坚定选择某种方法的信心。在上古时期人类在这方面有很便当的方法，那就是借助巫卜来“定乾坤”。现代人类当然在选择方面的主观能动性要超越古人，

但是遇到人类智力所及范围之外的难题，借助卜筮预测的也不在少数，这也是如今网络八卦生意、街头地摊算命先生总是有饭吃的主要原因。

在行为心理定位的执行决定阶段，也会出现两个问题，一个是在执行决定的过程中，前述行为目的、内部动机、方法选择、效果预测等因素的互动，很容易造成人类个体“当事者迷”的局面，在迷茫中的人类个体就会产生犹豫，这时需要外力的介入。就像《易·巽·九二》爻辞所描述的那样：“巽在床下，用巫史纷若〔躲在躺椅下面，让很多巫卜神职人员来进行占卜预测〕”，那占断辞中的“吉，无咎”之类是可以坚定执行过程的信心加强行为意志的。同样也是在这个卦中，还有一段和这个九二爻辞差不多的表述，但是占断结果却很不相同：“巽在床下，丧其资斧，贞凶”（《易·巽·上九》），这两句爻辞按高亨老的解说，九二是遇到鬼魅请巫史驱邪，所以让见鬼者身上涂抹了牲畜血藏在床下，上九是遇到盗贼入室抢劫，主人吓得丧魂落魄藏在床下，所以钱财被洗劫一空。^①（P329-331）关于九二爻辞高亨老一“巽”二用（俯、髡），大意虽不离谱，但是终于难以细究；关于上九，同样的“巽于床下”被解说成两种目的，全取决于下句爻辞的字面意义，似也不可取。其实从卦象看，《巽》卦中的三四五爻互卦为离，《说卦》中关于离的物象，比如甲冑、大腹、鳖、蟹、蚌、科（洞）、上槁（树木枯槁中空）等，都是中空的物象，所以和能够在下面藏身的床即躺椅有了联系。九二正在互卦《离》的下面，所以“巽”是存在状态客观事实，爻位没有问题。而那上九高高在上却非要下行，藏到《离》的下面去，除了爻位上的无端之外，还有不符合《巽》卦整个卦象的问题。该卦虽然被各种易传说成是“隐”、“俯”之卦，但是虞翻却说：“震究为蕃鲜、白，谓巽也；巽究为躁卦，躁卦谓震也”，这意思是说《震》卦发展到穷极就是

① 高亨：《周易古经今注》[M]。北京：中华书局，1984。

沉静融入《巽》的意境，相反也是如此，《巽》的穷极也就改变了隐伏的状态，进入《震》的状态。这种说法来自虞翻对易传《说卦》的融会贯通，《说卦》曰：“其究为躁卦”，也就是说到上九该进入躁动的状态必须行动了，如果还要返身向下藏到床下（三四互卦《离》的下面），那肯定是要失去发财的机会，这才是“丧其资斧”的真谛：根据易传的解说，该卦也是发财的卦：“巽……为近利市三倍”（《说卦》）！至此我们可以对《巽·上九》作结论了：那意思是说，如果外界情况变了，已经有利于行动了，还一味隐伏的话，那就是孱头。这就是大易文化对行动科学的无价箴言。

下面就要涉及在行为心理定位的执行决定阶段，必然遇到的克服障碍（困难）的问题。对于外部困难的克服，其克服方法和克服程度不以人的意志为转移；而对于内部困难即心理障碍的克服，主要表现为对来自外界的各种诱惑、干扰所引起的情绪波动的抵制和平抑，这就需要有人类个体秉持的信仰和追求来支持。克服困难、障碍的活动在行为心理定位的执行决定阶段是一个艰苦的过程，在这种艰难时段的渡过中很容易出现各种各样的心理偏差，而在对于这种偏差的形成及其纠正方面，上面所列举的《易经·巽》卦文本之类的大易文化，总是会为秉持华夏文化传统的人们提供至爱亲朋级别帮助的。

第三节 行为心理的质量

上节中我们说，在人类个体心理诸元素中有三个层次的重要因子：感觉、知觉、记忆、思维、想象、技能、动机、兴趣、注意／情感与意志／品质等等。其中诸如感觉、知觉、记忆、思维、想象、技能、动机、兴趣、注意等属于第一层面，是通过实验可以得出类型结论的浅层次（表层）心理因素；情感与意志属于第二个层面，是较深层次的心理因素；而心理品质则属于第三层面即最终层面，其中包含社会伦理层面的心理品位和只要发生就会对社会产

生影响的行为心理质量等内容。在某些心理学著作中心理品质被称为道德品质，这并非以偏概全的理论束缚，而是参透了品质的社会心理特质之后的急功近利的论述方式，我们虽然不能同意这种界定心理品质的简单化方式，但是我们在谈到心理品质决定的行为心理质量时，由于必须关注行为方式和结果对社会的影响即所谓行为的社会意义，所以也要对这个问题有所涉及。这是因为，所谓道德虽然表现为心理评价，但是一旦进入实践界面，道德便成为一种人类个体不能视而不见的社会现象：人类需要各种层次共处的群体生活方式；群体生活中的共同利害关系需要有效处理；与之相应，生活在某一群体中的人类个体的行为需要一种调节机制的存在；这些调节机制在运行过程中，经过成功与失败的洗礼产生一系列准则；这些准则在和人类个体心理活动的碰撞中，逐步成为一个社会圈内评判人类个体行为质量的准绳；从而支配该社会圈内人类个体的行为方式与价值取向等等。这些环节相扣的社会运行方式，都可以叫做道德评判与干预、指导。因此，社会稳定的支柱是道德，人类个体行为的准绳是道德底线，而道德底线就是人类社会得以平安和谐的生命线。

汉语的“道德”一词作为概念符号，在华夏传统文化中被认为创始于传世古籍《老子》。信史《史记·老子韩非列传》记载：“老子修道德，其学以自隐无名为务。……著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”^①（P2141）按司马迁的说法，老子所著书的主体内容是道德，并没有说该书就以“道德”命名。大约是魏晋时期，突然出现一本托名战国时代黄老之学祖师河上丈人解说《老子》的书，此书不但不见于《汉书·艺文志》，而且《艺文志》中也没有以《道德经》名老子书者，《隋书·经籍志》首次出现“老子道德经二卷，汉文帝时河上公注”，且说：“梁有战国时河上丈人注老子经二卷亡”，结果在文献学领域引发公案。

① 司马迁. 史记 [M]. 北京: 中华书局, 1982.

好在《隋书·经籍志》还载有汉严遵撰《道德指归论》六卷也是《老子》注本，所以将《老子》文本称为《道德经》起码在隋代已经是没有什么大问题了。到宋元时期，随着苏辙《道德经解》、葛长庚《道德宝章》、吴澄（元）《道德真经》等典籍的出现，称《老子》为《道德经》已经成为风气。但是《隋书·经籍志》所谓汉文帝时代有个河上公的说法还有一个非常重要的意义，这就是在汉代造经运动中，《老子》作为汉初黄老之学的支柱典籍之一没有被称为“经”的疑云中终于出现了裂缺闪电，再加上后人考证，认为不管河上公是战国时期还是汉文帝时期的哪位，“总之，《老子河上公章句》应成书于西汉之后，魏晋之前，大约在东汉中后期。……约为后汉桓帝或灵帝时黄老学者伪托战国时河上丈人所作”总算可以为学界接受了。^①（前言 p3）至于传世文本被称为《老子道德经河上公章句》，目录书记载著录于《隋书·经籍志》，文本形式起码在唐初就已经有《河上公本道德经》等被引用的书名了。

通过以上引述，可见老聃作为《老子》作者，虽然在文本中谈天说地海阔天空总是围绕“道”和“德”，但是从来没有把两个字连用形成一个固定词汇。把其书名尊称为道德经起码是司马迁之后的事情。认真考查先秦典籍，在西汉黄老之学盛行之前，“道德”一词曾经被各个学派使用并且都是作为推崇对象，如果说像《礼记·曲礼上》强调“道德仁义，非礼不成”是儒家自报家门不足为奇的话，那么最不欣赏儒家仁义道德的法家开山鼻祖韩非，在“上古竞于道德，中世出于智谋，当今争于气力”的振振有词中，也难以掩盖其对“上古”的殷殷向往之情。至于道家就更不用说了，他们的看家真经就是这《道德经》。我们在前面的章节中曾经说过，这种百家争鸣中统一指归的奇特现象，被班固认定为譬犹水火相灭亦相生也，并引易传殊途同归来解说形成原因。这种认定从

^① [汉] 托名河上丈人. 老子道德经河上公章句 [M]. 北京: 中华书局, 1993.

本质上证明了所谓“道德”，并非心理学创造的时髦名词，而是华夏上古大易文化的产物。在华夏传统文化中，先贤们是这样来解说“道德”的：“道者通物之名，德者得理之称”（《礼记·曲礼上·孔颖达疏》），孔氏的纡曲虽然具有哲学的睿智，但是郑玄的明朗更能让人通透：“道多才艺，德能躬行〔孔颖达对此解说曰：德为善行〕”（《周礼·春官·郑玄注》）。这样意思就很明确了：道德就是今天所谓的“德才兼备”！

而作为华夏文化的源头文献，《周易》经传中对于道德的解说则处于更高层次上，这就是天地之道、人伦之德：比如关于“道”，《说卦》讲圣人开辟大易文化的初衷是“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦”。这是对大易文化的天才总结。从这一纲要式认定出发，我们翻阅《易经》、《易传》对其道德情结就会有更深的体味，比如“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”、“知周乎万物，而道济天下”、“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”、“《易》有圣人之道四焉……”、“夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也”、“是以明于天之道，而察于民之故”（以上《系辞上》）；“天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也……”、“《易》之为书也不可远，为道也屡迁……”、“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。道有变动，故曰爻……”、“其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也”（以上《系辞下》）；“《需》者，饮食之道也”、“夫妇之道不可以不久也，故受之以《恒》”、“家道穷必乖，故受之以《睽》”（以上《说卦》）；“《夬》，决也，刚决柔也，君子道长，小人道忧也”（《杂卦》）……这就是大易文化的知“道”观。

至于贴身易传中对于“道”的关注更是俯拾皆是，比如打开《易经》文本，首先就能看到诸如“乾道变化，各正性命……”

(《乾·彖辞》)、“君子攸行，先迷失道，后顺得常”(《坤·彖辞》)，而那华夏美学的千古第一经典：“阴虽有美，……弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也”(《坤·文言》)的娓娓道来，更是让人在体味“道”的微言大义时充满美感享受。

大易文化关于“德”的高论，在华夏文化传统中更是具有发生学的宝贵价值，且不说《系辞》中的“天地之大德曰生”、“以通神明之德”、“若夫杂物撰德，辩是与非……”之类精辟论说，就是《系辞下》中直接从道德视角切入卦象的“三陈九德”(三陈九卦)，也早已被公认为人类社会心理学领域的一块稀世珍宝。限于篇幅，就不在这里展开了。

通过对华夏传世文献中关于道德论说的梳理，我们可以认定，心理学领域的所谓“道德”，是汉语对西语 Moral/Morality 乃至 Ethical/Ethics 之类词汇的偏离式解说。如果用华夏文化关于道德的含义来“硬译”，倒是 man 词根的诸如 [sports] Manship; [sports] Manspirit; [sports] Manlike 之类关于男人的词汇，更符合华夏道德的原义，如果更进一步，甚或使用可以译作“够爷们儿”的 Manhood 也未可知。总之关于道德，是不应该像某些心理学著作中表述的那样呆板苍白没有生命力的：“道德是一种社会现象。在社会集体生活中，人们为了维护共同的利益，协调彼此的关系，便产生了调节行为的准则。人们不仅根据这些准则来评论一个人的行动，而且也根据这些准则来支配自己的行动。”^① (P179) 这样的理论表述，无非是说道德是人类个体行动的准则。至于有关这“准则”的内涵、外延以及推演、划分、定义等等形式逻辑范畴关于概念的种种要求，一律没有涉及到。这就等于没有解说什么是道德。其实这并非该描述者个人的错，因为道德概念、道德判断、道德行为等等从来就是一个流动不居的理念范式性质的模糊概念。就

① 伍棠棣等. 心理学 [M]. 北京: 人民教育出版社, 1980.

像大易文化所谓“为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”（《易·系辞下》），“故神无方而《易》无体”（《易·系辞上》）那样，性别、阶层、阶级、年龄段、文化秉持、生活习俗、宗教信仰等等等等，都会有自己的道德标准即行为准则。人类个体之间的差别是永恒的、绝对的，因此社会环境中永远不会有共同利益存在，所存在的只能是某些弱势群体对主流群体利益的无条件服从。不仅如此，在通常情况下（叛逆潦倒比如西方的嬉皮士、叛乱造反比如毛泽东老人家在《湖南农民运动考查报告》中所描写的蹦到财主姨太太象牙床上跳三跳的农会会员等除外）还要为维持这种准则的顺利实施而不断贡献艰苦劳动，有时还要付出鲜血甚至生命的代价。比如国家机器的“一线零部件”（因为在一线随时面临乃至经受摩擦，所以也叫做“易损件”）公安机关警员、军队士兵等，基本都是由平民子弟充当的。他们不但是维持社会秩序的关键力量，更主要的是守护道德底线（超越底线就意味触犯法律）的预警系统神经元。

因此，只要涉及人类个体的心理品质，就必须面对社会心理的评判与匡范，而这评判匡范的标准就是社会共意识认可的所谓“道德”，这其中自然包括道德概念的认定、道德品质（道德本身的特质、质量、品位的综合态）的定位、道德认知的形成、道德情感的发动与发展、道德行动的方式与效果预应等等。这是关于行为心理问题研究的第一临界点。现在回到人类个体心理品质问题。

如果说，心理需求的不断满足是行为心理定位的根本催动力的话，那么行为心理的质量论证，是对行为心理定位合理性的根本检验手段。其中除了包含社会伦理层面的心理品位和只要发生就会对社会产生影响的行为心理质量等内容之外，还要涉及意志品质的定位问题。意志品质定位直接决定行为心理定位，所以能够直接影响行为心理的质量。一般讲，意志品质被定位在自觉性、果断性、坚持性、自制性四个层面，就算是较高品位的意志品质。但是在实际行为进程中，这些良好定位节点往往受到来自外部社会自然条件和

内部各种心理因素的干扰。作为对意志品质干扰的外部因素即自然的和社会的条件限制，如果属于不可克服的，就证明该行为没有合理性，起码是行动条件、时机不成熟，就像大易文化所说的“即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍，往吝〔狩猎时想接近鹿群，却没有熟悉自然保护区情况的园林管理人员作向导，即使非常想进入该狩猎地区，但是有精英思维的君子却能够见机行事，认为不如暂时舍弃贸然进入林区狩猎的想法，因为悍然进入必定引发事端或发生事故〕”（《易·屯·六三》）那样，君子是要“知几”的：“其知几乎？几者，动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日……君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望”（《易·系辞下》）。能够见微知著的人，才是万众引领的领袖人物、或者是社会人生楷模。而在时机不成熟的情况下盲目行动的人，其行为心理品质肯定低下。

关于这一点，正是我们本节上半部分讨论内容的合理延伸。作为人类个体在确定自己的行动定位时，如果不考虑外部干扰（这干扰不是通常语言学——词汇学所理解的那样属于贬义词，如果不是受制于心理学概念表述，其实应当叫做干预、限制或者匡范），除了自己遭遇失败导致承受各种各样损失之外，肯定还会对社会或者自然造成某种程度的危害，比如杀人越货入室抢劫等危害社会的行为和排放污水毁灭资源等危害自然的行为等。所以人类关于行为准则的观念可以变动不居，但是社会道德底线的确定在任何社会阶段面对任何社会阶层针对任何性质的人群，都必须有“一定之规”才能保持社会的和谐稳定有序发展。所以关于行为心理品质的外部干扰因素不是如何克服的问题，而是尽快确定其性质（是否可以部分克服、改变）然后决定对行为取向的终止还是修改问题（一般遇到在上节所述“决定取得”阶段没有预设克服办法的外界干扰，行为定位能原样执行的情况非常稀少甚至没有），而不是奢望如何完全克服这种干扰继续行为取向。因为克服外部干扰不同于上节所述克服外部困难，困难是障碍是阻力，是人类个体可以预料并

能预设克服办法的静态克服对象，其对行为心理的影响是被动的；而外部干扰是动态介入对象，它对行为的影响是主动的，不但克服方法和程度不以人的意志为转移（上节已论及），而且其干扰方式也往往匪夷所思。因此关于外部干扰以及是否对不可改变的外部干扰予以重视的问题，有本节上面那些论说摆在那里，便可以从我们探讨的范围中排除了。现在我们讨论内部干扰问题。

对于自觉性的内部干扰因素主要包括动摇性和独断性两种。作为决定行为心理质量品级重要元素之一的、意志的自觉性品质，在本质上属于对人类个体行动目的正确性和重要性的高级别认知。比如该目的社会意义的评价（道德临界点的坐标位置）、目的与客观规律的关系曲线（行为可行性预设轨迹）预测与设计、行动组织的启动与运行方式规划、主客观相容度匡范管道中的互相修正等等，都属于这个范畴，在心理学上这种行为心理元素的集合方式被用哲学术语称为“主观能动性”。由于这种称谓方法的讨论容易滑入哲学实证的泥潭而难以自拔，造成论述焦点的扩衍，所以我们还是在挖掘“自觉性”内涵时，倾向于使用西方社会心理学领域常用的术语“认知定向”。按照西方社会心理学家的观点，人类属于这样一种理性动物：他们总是“力求理解自己所面临的那一情景，并努力根据这种理解来达到自己的目的”。^①（P19）这其中包括对“威望暗示的认知解释”、“认知一致的公设”、“失调理论对角色扮演效果的分析”等西方表述，其实就是中国心理学理论的社会意义评价、目的与客观规律的关系曲线、行动组织的启动与运行方式、主客观相容度匡范管道的另一种表述方式。但是其中有些分支观点，却恰巧构成挖掘意志的自觉性内涵的重要工具，比如由奥斯特古德（C·E·Osgood）和坦奈包姆（P·H·Tannenbaum）提出的属于威望暗示（社会意义评价和主客观相容度匡范管道等）范畴

^① [美] 伦纳德·伯克威茨. 社会心理学 [M]. 吉林人民出版社, 1988 (中文版).

的协调性理论 (Congruity Theory) 对于自觉性质量的起码要求, 和西奥多·纽康姆 (Theodore Newcomb) 首先使用的平衡理论 (Balance Theory) 对自觉性层次的预设等等, 都从一个侧面反映了人类个体意志行为自觉性品质对社会的影响, 从而对这种自觉性的贯彻动力与抗干扰能力进行了更为科学的界定与评估。

动摇性是自觉性贯彻的第一号天敌。和主动预设行动困难正确认识行为效果的自觉性心理活动相反, 人类个体在行为贯彻中的动摇来自于对主客观条件的错误评估, 就像前文论及的《易·巽·上九》爻辞描述的无端“巽在床下”一样, 是要延误行动时机甚至断送行动成果的。其产生根源在于处在行动过程中的人类个体不能真正意识到自己行动的意义 (根据威望暗示理论, 就是怀疑自己行为的社会意义), 因而无端服从来自外部的各种暗示, 比如对别人意见的轻信、对外界势力的无端屈从, 在这种心理干扰的影响下, 往往表现为轻易改变自己原来的行动轨迹 (怀疑甚至放弃决定采取阶段的各种预设), 甚至采取违反自己原来观点和信念的行动导致行动的偏差。在这种情况下首先要考虑的是回到决定采取的原点, 重新审视自己决定行为方式和取向的各种根据, 而不要忙于行动。因为, 如果在动摇状态下去行动, 还不如不行动; 相反经过认真、科学的反思动摇心态被克服, 其结果必然是自觉性的加强, 行动效果会更好。在这里看似暂停行动是推迟了行动时机, 但是起码防止了行为偏差, 不至于在邪路上往返延误更多的行动时机。这就是俗语所说的“磨刀不误砍柴功”。

处于心理动摇状态下的贸然行动, 是干扰自觉性支撑行动取向的另一种误区, 即独断性。按照心理学理论, 独断性是动摇性的另一个极端。这是因为, 独断性的心理背景同样是不自信。其表现往往是毫无理由地拒绝考虑别人的任何劝告, 顽固地拒绝面对社会共意识的物竞天择功用, 甚至不顾及外界条件的变化而一意孤行。这种情况一般出现在那些拥有部分社会资源、具备或者已经部分实现过对抗外部环境能力的人身上。这种人不能认识资源拥有对其个体

行为和社会匡范的本真意义，而过往的某些成功又造成其道德情感（社会心理的高层临界点）的部分缺失，心理素质相对低下（即使和他自己的过去相比也是这样），在成就感面前的神经脆弱等。因此导致行为心理品质的降低造成行动的失败。见于中国传世典籍记载的例子说明，我国古代政治经验中这样的例子不胜枚举。比如面对一意孤行的统治者，作为统治集团思想代表的文化精英，往往以巫卜方式作为进言途径，以天意神听遏制当事者的独断情绪蔓延，补救无妄之灾于行为启动之前。这种方式，在决策者即当事者来说，可以促进其头脑清醒回归到正常行为心理层次，摆脱独断专行，进入兼听则明的境界；而在进言者由于有巫卜文化氛围的笼罩，可以隐蔽自我保障自身安全。比如在易学领域知名的《左》、《国》诸占（详见本章第四节），就是典型的例子。

果断性的内部干扰因素主要包括优柔寡断和草率决定两种情况。作为决定行为心理质量品级重要元素之一的、意志的果断性品质，是指采取和执行决定时的适时性心理素质。所谓适时，表现为行为启动运行和暂停终止的合于时宜，应时而起适可而止，当机立断、毫不犹豫、敢作敢为等都是这种素质的主要显现方式。而英勇果敢和深思熟虑是果断性品质的人类个体心理基础。在西方社会心理学领域与此相关的概念有“态度和态度的改变”以及“对说服易感的人格特征”等。西方社会心理学也研究人类个体的态度改变，他们认为：因为态度是行为的准备，因而改变态度的方法被认为是影响行为的关键。而这种改变和信息源、信息性质、信息接收者的人格特征等有直接关系。比如信息源的吸引力，就具备强烈的说服信息接收者的特性，特别是信息发出者为社会公众具有较高认同感的人物，并且当所涉及的是一些不易被验证的主观事物时，更是如此。另外像信息内容的难以察觉的定向扩大，也会破坏信息接收者的克服抵抗、甚至摧毁对态度改变的持续抵抗。在这种情况下人类个体本来具备的反驳性防御和支持性防御都将陷于瘫痪，这是一种很可怕的心理现象。这时容易产生的就是优柔寡断和草率决定

两种心理偏差。如果在行为心理上处于优柔寡断的状态下，这种状态不改变不如不行动，如果能够在意志品质的支撑下完成改变，则可以加强果断性进而克服患得患失踌躇不前的心理状态。应当指出的是，在大易文化的阳刚健进飞跃腾挪的进取精神之外，阴柔含章的心理同时存在，这种阴柔内敛狐疑优柔的性格，被孔老夫子描述为：“鄙夫可与事君与哉！其未得之也，患得之；既得之，患失之。苟患失之，无所不至矣。”（《论语·阳货》）这就是所谓患得患失成语的由来，因为圣人说具有这种心态的人是“鄙夫”，所以这患得患失在汉语词汇中以情感色彩划分属于贬义词。但是，即使不是鄙夫，那些意志薄弱的好人，也有决心即行为心理的果断性受到干扰的情况，因此在行为执行过程中要注意克服此类心理障碍。

与优柔寡断干扰因素表现形式不同但是却能造成同样效果的，是草率决定对果断性的干扰。草率决定与优柔寡断一样属于意志薄弱的产物，也就是说草率决定的心理背景是意志薄弱。其表现为因思维被干扰而拒绝思考分析，在障碍阻塞下激发轻举妄动的行为方式，在情感受到挫折时引发情绪（低级情感）冲动而鲁莽从事，其结果是模糊行为目标淡化行动目的，最后陷于失去行动方向的境地。克服草率决定的方法多种多样，但是从古至今就有借助巫卜三思而后行的例子，这些事例充分说明，在心理失衡的情况下巫卜也是一种恢复平衡的不得已方法。在西方社会心理学领域中有关于“对说服易感的人格特征”的研究，认为：自尊心影响着人类个体对说服的易感性，特别是影响其对容易引起恐惧的信息的反应。这意思是说，自尊心指数往往左右人类个体对信息的判断，而优柔寡断、草率决定两种心理偏差都源于自尊心指数低下，这种低下表现为两种截然相反的心理状态：自卑或过度自尊，自卑是导致优柔寡断的根源，而过度自尊则是导致草率决定的祸根。因此在中国心理学界普遍认为过度自尊其实是自卑的一种极端表现，用心理学术语来表述，过度自尊是自卑的“假象”。具有这种心理障碍的人类个体，在注意或理解复杂信息时往往呈现困难状态，因而缺乏决断能

力或者武断决定，形成对果断性行为心理的严重干扰进而影响行为目的的实现。大易文化之所以伟大，正在于发现了克服这种困难心理的绝妙方法，比如《夬》卦的科学决断程式、《晋》卦的决策参考作用以及《巽》卦、《大壮》卦的时机把握要领等等，而巫师在解说这些卦的时候并非千篇一律，《易·系辞下》说：“中心疑者其辞枝……躁人之辞多”，那意思是对于表现为言语失序表述横生枝杈的人，可以判定其属于在行为心理上心存疑虑优柔寡断一类，自然就要在解说卦义时予以鼓励；而对于话语繁杂无目的胡言乱语的人，可以判定其为心情浮躁容易草率行事一类心理秉持者，在解说卦义时自然要退抑其激进情绪激动心情。这就是大易文化的过人之处。孔子因材施教的要诀之一即所谓的：“求〔冉有〕也退，故进之；由〔子路〕也兼人，故退之”（《论语·先进》），就是大易文化的贴切运用。

坚持性的内部干扰因素主要包括顽固执拗和见异思迁两种情况。作为决定行为心理质量品级重要元素之一的、意志的坚持性品质，被心理学家认为，充沛的精力和坚韧的毅力是形成坚持性的原动力。在行为心理干预行动的过程中，顽强奋斗、胜不骄败不馁等等都是这种心理素质的良好表现。西方社会心理学认为，这种品质的保持需要一种叫做“强化效果”的心理支持。虽然作为支撑坚持性心理的强化效果是复杂的，但是比来自人类个体对之具有依附感的“奖赏”却是重要元素之一。特别是出乎意料的奖赏，更能鼓舞坚持性心理的保持，因为实验证明：某一积极收益的价值与这一收益的被预料程度成反比。比如球星进场之后意外发现自己的女友或者爱妻出现在观众席上等等；而奖赏激励中还有一种“喜欢的相互性”在起作用，比如球场上的篮球宝贝和足球宝贝的载歌载舞，就是组织者利用宝贝（如果不喜欢该项运动甚至某个球星，她们不会上场表演）和运动员（如果是运动员不喜欢的宝贝形象，会引发心理学上称之为“合作者敌意指数”的急剧攀升）之间的互相喜欢来激励球员斗志的聪明方法之一。当然作为坚持性

的心理秉持，形成和保持因素是多种多样的，其中也不乏自我意志坚定、情感坚强、承受力指数高等感染力个体心理素质的支撑。

但是这种坚持性也经常受到各种各样的干扰，比如坚持性的坚强心理基础是产生顽固执拗情绪（低级情感）的温床。自我意志坚定、情感坚强、承受力指数高等心理素质固然是坚持性行为心理的存续保障，但是一旦这种刚强为特征的心理素质走向极端，就会发展为顽固执拗情绪，使得行动者陷入一意孤行的心理误区，无数经验证明，不顾客观规律恣妄为要光棍必将出大事，就像战国时代血饕射天的宋国国君那样。但是大易文化告诉我们：如果有一种信仰，“君子慎其独”就有了基本保障，比如有卜筮便能使人有所惧怕。翻开《周易》经传文本，就可以看到诸如：《无妄》卦的“无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾”（六三）的忧患意识；《豫》卦的“冥豫，有渝，无咎〔暗中准备好各种应对措施，即使事情发生不利的逆转，也不会有损失〕”（上六）的谨小慎微等，都是贴身易传所谓“其出入以度，外内使之惧。又明于忧患之故……”（《易·系辞下》）等闪光思想的具体例子。这种防止顽固执拗心理状态发生的预防措施表现在政治学上，自然就有《易·系辞上》所说的：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也。”如果人们都能保持这样的心理状态，那顽固执拗的情绪就不会轻易出现来干扰行为的滚动方向了。

见异思迁也是坚持性心理品质的干扰因素之一，其在行动过程中显现为虎头蛇尾有始无终。坚持性所需要的心理支撑比如坚强的意志等，都是阳刚的东西，就像现在钢铁冶炼的钢脆铁柔一样，过刚的东西要么一往无前不知道道路的曲折性，表现为顽固执拗；要么遇到些许挫折就折断主心骨萎颓消弥，表现为半途而废的见异思迁。另外，见异思迁心理状态的形成还有西方社会心理学所谓的“态度改变中的诱因——角色扮演效果”的因素起作用的时候，这种情况被界定为：“纯态度变化分数”（被试者从试验处理之前到

试验处理之后，向着那个所要求的方向发生了变化的条目的总数，减去他向着相反方向发生了变化的条目的数量）的诱因效应。这种叫做“有偏向的审查工作（Biased scanning）”的方法，可以较为准确地分析在各种诱因（主要包括积极的发起者和消极的发起者制造的诱因）牵引下行为心理出现的与既定目标的偏差（偏向）。见异思迁作为华夏文化中一种被贬抑的心理状态，在大易文化中就已经被巫卜思维边缘化了。比如最明显的像《易·蒙·卦辞》所谓的“初筮告，再三渎，渎则不告〔初次卜筮能得到神灵的指示，多次卜筮同一件事情就是亵渎神灵，亵渎神灵就不会得到神灵的启示〕”，就是对三心二意不专一人类个体的警告，而在易传《系辞下》中，则进一步从巫卜要旨方面切入，将见异思迁行为彻底边缘化：“初率其辞而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虚行！”如果有大易文化为行为心理的坚持性保驾护航，什么干扰因素也是容易排除的。

自制性的内部干扰因素主要包括犹豫恐惧和懒惰羞怯两种情况。作为决定行为心理质量品级重要元素之一的、意志的自制性品质，主要是指人类个体对自己情绪（原始、低级情感）的控制能力，和对自己言行的约束能力。这种能力是推动执行已经采取的决定、并克服与执行决定相对抗的各种因素（比如恐惧、懒惰、犹豫、羞怯等）的催动力，也是在行为进程中抑制消极或者急躁情绪、保持忍耐和克己的品格、控制调节行动节奏的“制动器”。苏联著名心理学家曾经对坚持性心理素质有过这样的评价：“这不但只是想什么就获得什么的那种本事，也是迫使自己在必要时（想放弃什么就能够——引者加）放弃什么的那种本事……没有制动器就不可能有汽车，而没有克制也就不可能有任何意志。”^①（P512 - 513）在客观条件或主观条件表现出对于行动制约的情况下必须懂得自制，这本来是连动物都能够做到的下意识反应，但是具体到人

① 马卡连柯. 马卡连柯全集·第四卷 [M]. 北京：人民教育出版社，1957.

类个体，就呈现为具有附加值的心理素质之一。这是因为：人的自制是实现目的的一种手段，而动物的自制是对于目的（在动物来说应该是目标）的放弃；人类个体在通过自制获得进一步行动空间之后，一般不会忘记未能实现的目的从而继续进入下一阶段的实现目的的行动之中，动物却没有这种“坚持性”行为等等。

犹豫和恐惧是怀疑心理状态的共生物。大易文化“以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”（《易·系辞上》）的伟大功用，使得华夏先民在洪荒时代“明于忧患之故，无有师保，如临父母”，自然减少了不少无谓的犹豫与恐惧，今天作为大易文化的传人，用一点预测学的方法来克服犹豫恐惧心理对坚持性行为心理品质的干扰，是无可厚非的。至于干扰坚持性的另一个因素懒惰与羞怯，如果我们继续秉持大易文化的形象代表和彤天大纛：“天行健，君子以自强不息”（《易·乾·大象》）气概，再加上华夏传统文化中与大易文化“谦谦君子”的“卑以自牧”（《易·谦·初六·爻辞、小象》）精神相辅相成的“当仁，不让于师”（《论语·卫灵公》）之类的精英垂训，肯定可以将所有的懒惰与羞怯心理顺利克服。

在整个人类彻底认识自然界（包括自己本身）发展规律的社会发展阶段（现代当然也包括在内）；在人类个体彻底掌握自己的命运之前，人们需要预言、预测，需要平抚危机感的心理支撑，而大易文化包括其外在形态卜筮，是决犹疑定志向提高行为心理质量的，虽然是不得已而为之但是却行之有效的方式之一。作为大易文化的嫡系传人，我们不能轻易放弃自己民族至圣先师们对整个人类文化的石破天惊大贡献。

在前面各章节讨论的基础上，我们可以从宏观上认定：《周易》经传文本特别是《易经》传世文本记载的巫卜思维，属于高品位的文化现象，这种文化现象很容易在观念上与世界现代先进文化接轨。从而能够肯定大易文化具有现代先进文化的品位。这种高品位的文化在现代社会中的实用价值，即这些古人的超前思维对今

人的指导作用，还可以从微观界面切入加以论证。本章的论说，就是试图从理论契合的微观论证方面对这个问题进行探讨。由于种种原因，关于这种文化现象的微观显现的实践层面案例不能在本书中展现，这自然应当被认为是主流文化对学术界域的框范形成的缺憾。但是仅仅通过上面的理论视角的切入和探讨，我们也足以得出应当说是令人满意的结论。比如：即使是《易》学门外汉，通过对上面内容的阅读，起码也可以很轻松地理解这样一种大易文化的真谛：

大易文化总是不会让人绝望，也不会让人得意忘形，更不会让人不知所云无所适从，它每一个卦就是一个回环婉转的动态系统，总能让人在其中寻找到自己需要的东西。传统易学认为直接承继诸葛亮婉转无穷变化万端“八卦阵”的，是宋代兵书《奇门遁甲》，^①其实这是以偏概全。华夏文化的整个肌体中，到处弥漫着大易文化的干细胞，才是符合实际情况的正确描述。

第四节 “用”的学问——关于“信而不迷”

易传《系辞上》说到大易文化的功用，有一段著名的阐述：“是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民用。”其实关于大易文化用的学问在《易经》文本中已经涉及到了，只不过人们至今没有读懂因而其思想被尘封罢了。这种思想就存在于《易经》的开篇两卦《乾》卦和《坤》卦中。《乾·用九》说：“见群龙无首，吉”；《坤·用六》说：“利永贞”。对这两条爻辞历来众说纷纭。比如有人说“是乾（坤）六爻的总爻辞，解释该卦六个阳（阴）爻总体功用的”。^②（P4）第一，这种说法无法在爻辞理解中贯通，因为固然可以说“利永贞”是《坤》卦六爻的功用

① [宋]罗通《奇门遁甲·序》说：“兵家择吉之书，莫详于《奇门遁甲》”。说明在古人心目中该书是兵书。

② 谭景椿：《周易通俗评议》[M]，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989。

(其实这种说法本身也不符合《坤》卦的实际),但是如果把《乾》卦的总体思想说成是主张“群龙无首”,恐怕就难以让人信服。第二,如果六爻总体功用需要在卦的最后予以概括,那么《乾》、《坤》两卦之外的其他卦中怎么就没有这个“用×”呢?另外还有两个说法最具代表性:一是,占卜时取用老阳(老阴)不用少阳(少阴),即老阳(老阴)在哪一爻,就用这一爻的爻辞占断(虞翻);二是朱熹的说法,认为六爻全变就用“用九”(用六)的命辞(即爻辞)占断。这两种说法除了自己在易学史上各立门户之外,其本身的矛盾也很难克服。所以聪明的治易学者对此往往是三缄其口顾左右而言他。比如高亨老除了解说“用九”、“用六”的爻辞意义之外,根本不涉及那赫然摆放在那里的“用”字;^①(P165/169)南怀瑾老先生虽然也不同意古人对这两个爻辞胡乱解说,但是一涉及到具体解说,怀瑾老就如如娓娓道来了(仅以用九为例):“用九又是什么意思?……在后人研究《易经》的有关书籍里,各有各的说讲法,都各有一套理论、一套说辞。可是研究通了以后非常简单。我现在告诉大家一句话,用九就是不被九所用,而是你能够用九。那么用九是用哪一爻呢?哪一爻都不是,又哪一爻都有关系,这就高明了。”^②(P188/215)老先生是简单了高明了,读者却被抛入五里雾中。

在最权威的《易经》传世文本王弼注本中,关于这两爻的爻辞有这样的解说:“九,天之德也。能用天德,乃见群龙之义焉”;“此《坤》之六爻总辞也,言《坤》之所用,用此众爻之六。六是柔顺”^③(P14/18)。后面一句不是王弼的话,是孔颖达的说法,原因是可能在《乾》卦把意思说明了,在《坤》卦中王弼没有对“用六”再加说明。从解说中可以看出孔氏是秉承了王弼的原意的。从他们的说法中,可以得到两个信息:一是“九”是天德,

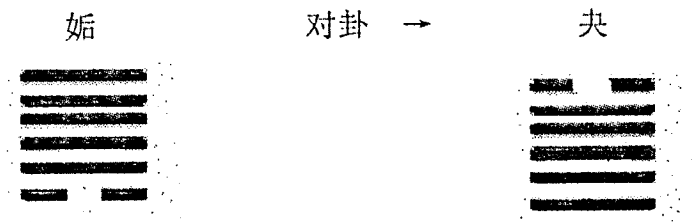
① 高亨. 周易古经今注 [M]. 北京: 中华书局, 1984.

② [台湾] 南怀瑾. 易经杂说 [M]. 北京: 中国世界语出版社, 1994.

③ [清] 阮元. 十三经注疏 [M]. 北京: 中华书局, 1980.

“六”是地德；二是这“用”跟爻象有关。关于天德地德的说法在贴身易传《乾·大象》（用九，天德不可为首也）、《乾·文言》（乾元用九，乃见天德）、《坤·彖辞》（坤厚载物，德合无疆）、《坤·大象》（地势坤，君子以厚德载物）中已经明确提及了，这里不再多说。值得注意的是孔氏提出的“言《坤》之所用，用此众爻之六”，同理可以推出，那用九也可以理解为“言《乾》之所用，用此众爻之九”了。也就是说，这天德地德就是阳爻阴爻的意思。因为《乾》、《坤》两卦是纯粹用阳爻或阴爻组成的，所以巫师在这里说明了阳爻和阴爻在使用当中应当注意的问题：遇到阳爻不用得意忘形刚愎自用，遇到阴爻注意不要过于自我贬抑而应当正确理解自己的社会角色，调整好自己的心理定位（利永贞即利于总是把自己放在正确的位置上）。正因为如此，那“厚德载物”就和“地无私载”具有了同样的文化价值。

其实，关于这种观念的诠释，也可以从八宫卦理论中找到根据。在八宫中的乾宫里，第一卦为本卦《乾》卦，第二卦就是《乾》卦的第一爻（初九）出现变化，成为阴爻，这样卦象就变为天风《姤》卦，而《姤》卦的对卦是泽天《夬》卦：



这样，第一，《乾》卦和坤宫的《夬》卦的联系就建立起来了（见下页《夬》、《乾》对映表）。

从对映表看，两卦初二三爻位上的地支五行完全相合，五上两爻五行完全相同，应和世正好形成生克循环关系，这些都不成问题。只是两卦的第四个爻位，形成“水火不相涉”（《说卦》）的

格局，而官鬼妻财又都是身外之物（没有血缘关系），这个爻位又是“四多惧”（《系辞下》）的让人感到危惧的位置。这些认识是行为心理定位的基础。然后看该两卦第四爻的爻辞：“或跃在渊，无咎”（乾卦），“臀无肤，其行次且。牵羊悔亡，闻言不信”（夬卦）。乾卦九四爻辞的意思是在相对地平线下的深水中，才是龙的理想活动场所，在这里即使跳跃翻腾也是没有咎害的；夬卦九四爻辞是说在信任危机的时候（闻言不信），行为只能采取两种方式，一是就像臀部脱皮那样趑趄走路，让人们觉得这走路都不利索的人物不会对社会构成行为上的威胁；二是像牵着羊投降（春秋之前亡国之君出城投降的一种仪式）那样表示自己的悲哀处境，以引发人们的同情而不是嫉妒。华夏文化向来就有一个公认的对决法宝，那就是“哀兵必胜”，就是这个意思。

《夬》、《乾》对映表

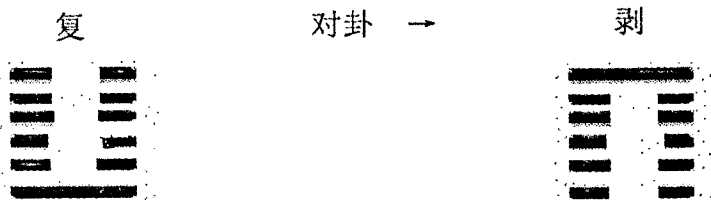
泽天夬		乾为天	
未土兄弟		戌土父母	世
酉金子孙	世	申金兄弟	
亥水妻财		午火官鬼	
辰土兄弟		辰土父母	应
寅木官鬼	应	寅木妻财	
子水妻财		子水子孙	

第二，《夬》卦卦辞是：“扬于王庭，孚号，有厉；告自邑，不利即戎。利有攸往。”这意思是说，即使是正确的意见（孚号），如果在公开场合大肆张扬（扬于王庭），那也是有危险的（有厉）。听到任何风声哪怕是自己的领地（那是开工资的开户银行）来报告出现危险了（告自邑），也要三思而后行，不能马上做出行动的反应（不利即戎）。至于“利有攸往”，历来被认为是针对上六的，下面没有一个同类，并且都是比自己刚硬的阳爻，往下面发展是没有出路的，所以最好是溜之大吉。另外这句卦辞除了其他卦辞的制

约之外，还有各爻辞的束缚在那里放着：“壮于前趾，往不胜为吝”（初九）；“惕号，莫夜有戎”（九二）；“壮于頄，有凶。君子夬夬，独行遇雨，若濡有愠”（九三）；“无号，终有凶”（上六）。看看这些，那行动不小心些才是莽夫呢。

所以，所谓的“用九”，就是在遇到阳爻“九”的时候，要以刚处柔不显山露水，才是正确的使用方法，这就是所谓的“用九，天德不可为首也”（《乾·大象》）的真谛。现在回到用九爻辞：“群龙无首，吉”，可以说是明白地表明：不出头，才吉利吗？

在八宫中的坤宫里，坤卦的第一爻变化，为地雷《复》卦，《复》卦的对卦是山地《剥》卦：



这就有意思了：《剥》卦是乾宫里的第六卦：

乾为天 乾宫 （五行属金）

乾为天	天风姤	天山遁	天地否
风地观	山地剥	火地晋	火天大有

乾宫里从《姤》开始的对《乾》卦逐爻变化，到这《剥》卦就不能继续变下去了，否则就会跑到坤宫里面去变成六爻皆阴的《坤》卦。这时就需要传统易学所谓的“飞”、“复”之类变化方法，所以才能变成乾宫中的第七卦“火地晋”。^①（P280-281）成语的所谓“乱七八糟”就是从这里来的。这样就有两个问题出现了：第一，《复》卦的“初九”和《剥》卦的“上九”爻辞就有了重要价值，因为它们分别是两个“宫”中的关键卦象。这两则

^① 关于这个变卦规律，可参看吕书宝，满眼风物入卜书 [M]，北京：民族出版社，2005。P280-281。

爻辞分别是：“不复远，无只〔祗〕悔，元吉”（复·初九）、“硕果不食，君子得舆，小人剥庐”（剥·上九）。前者的意思是说，出去不要走得太远就赶紧回来，就不会有悔恨的事情发生，就大吉大利；后者的意思是说如果树上就剩下一个果子了，即使这果子非常肥硕，也要将它保留下来，否则遇到不时之需就麻烦了。而这种事情只有具备道德修养的人才能做到，至于那些只顾眼前利益的人，就会不管一切地吃掉它，就像没有柴烧可以扒掉房顶的苦草一样（这苦草和硕果都是卦象显示的）。可以看出这两则爻辞都是告诫人们凡事要有长远打算的意思。也就是“利永贞”。

第二，《剥》卦的卦辞是“不利有所往”，在这种情况下只有“永贞”（长久占问）才有利。这“永贞”在《易经》文本中凡七见，除了这“用六”爻辞之外，还有《比》卦卦辞：“吉。原筮元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶”；《贲·九三》爻辞：“贲如濡如，永贞吉”；《益·六二》爻辞：“或益之十朋之龟，弗克违。永贞吉。王用享于帝，吉”；《萃·九五》爻辞：“萃有位，无咎。匪孚，元永贞，悔亡”；《艮·初六》爻辞：“艮其趾，无咎，利永贞”；《小过·九四》爻辞：“无咎，弗过遇之。往厉必戒，勿用永贞”。可以看出，除了《小过·九四》爻辞“勿用永贞”不算“利永贞”之外都是好话。

通过上面的论说，我们可以对于“六”之“用”下这样的结论：在遇到需要使用阴爻爻辞（该爻是变爻）的时候，要有耐心，不能急躁。在行为心理定位方面不能失衡。这就和上面我们所谓的“遇到阴爻注意不要过于自我贬抑，而应当正确理解自己的社会角色，调整好自己的心理定位（利永贞即利于总是把自己放在正确的位置上）”一致了。

这是记录在《周易》经传文本中关于大易文化“用”的哲学。此外在华夏历史上关于《易经》之用，也有很多经典的例子，名气最大的莫过于《左》、《国》诸占了。由于春秋时代去古未远，所以他们利用《周易》进行行为预测时的各种解说和行为定位，

在大易文化的应用方面具有弥足珍贵的价值。先举《左传》中的几个例子加以分析（〔 〕中是本书解说）：

庄公二十二年：

陈厉公……生敬仲。其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》（坤下巽上）之《否》（坤下乾上）〔变爻为《观》卦第四爻〕。曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王’〔《观·六四》爻辞〕”。此其代陈有国乎？不在此，其在异国；非此其身，在其子孙。光，远而自他有耀者也。坤，土也；巽，风也；乾，天也；风为天于土上，山也。有山之材，而照之以天光也，于是乎居土上，故曰“观国之光，利用宾于王”。庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰“利用宾于王”。犹有观焉，故曰其在后乎；风行而着于土，故曰其在异国乎。若在异国，必姜姓也。姜，大岳之后也。山岳则配天。物莫能两大，陈衰，此其昌乎？

〔这里用卦象和爻辞交叉解说。其实，是巫师（周史，相当于如今京城社科院的专家之类）在对齐国政治形势和陈国衰弱现状相当了解的情况下，对陈厉公的警告式劝诫。后来陈国灭亡，而陈成子在姜姓齐国当政，就是这陈敬仲的后代。〕

闵公元年：

初，毕万筮仕于晋，遇《屯》（震下坎上）之《比》（坤下坎上）〔变爻为《屯》卦初爻〕。辛廖占之曰：“吉。屯固，比入，吉孰大焉！其必蕃昌。震为土，车从马，足居之，兄长之，母覆之，众归之。六体不易，合而能固，安而能杀，公侯之卦也。公侯之子孙，必复其始。”

〔这里用卦名的字面意义来解说卦象（屯固，比入），本来是违反游戏规则，但是第一，根据《说卦》的解说来附会车马兄弟民众，并且将这附会的结果进一步神秘化谓之“六体”（震为土……众归之），再加上《仲氏易》的“比合，屯固，坤安，震杀”，所以就“公侯”起来了。而且作为占断结果，开了一个长期

转账支票，那子孙的事情，这国君如何看得到，只不过宁可信其有，自己落个开心罢了。第二，此次占卜结果按变爻爻辞解说，也是很不错的，那《屯·初九》的爻辞是：“磐桓，利居贞，利建侯”，所以能够立论。那么，巫师为什么不用爻辞解卦呢？因为那爻辞中有对君王的人品、政治措施等方面的要求（利居贞），另外还有那不怎么通畅的“磐桓”放在那里，也让人不怎么舒服，所以巫师宁愿绕舌头委曲解说，也不肯自找不愉快。〕

僖公十五年：

秦伯伐晋，卜徒父筮之，吉；涉河，侯车败，诘之。卜对曰：“乃大吉也，三败必获晋君。其卦遇《蛊》（巽下艮上），曰：‘千乘三去，三去之余，获其雄狐’。夫狐蛊，必其君也。蛊之贞，风也；其悔，山也。岁云秋矣，我落其实而取其材，所以克也。实落材亡，不败何待？”三败及韩，晋侯车败，获之以归。

〔这《蛊》卦如果按卦辞解说，因为传世文本卦爻辞均没有“千乘三去，三去之余，获其雄狐”的话，所以不便另起炉灶。那么先照这失传了的卦辞（或者爻辞）解说：卦象初爻至四爻组成一个大《坎》，就是河的意思。艮是由《坤》变来的，坤为大车，上六变化为阳爻为《艮》，就是车被止住的卦象。二三四要互卦为《兑》，有毁折的意思，车子过河而毁折必然止于泥泞，“三去”、“三败”的说法除了那失传的卦爻辞之外，在卦象上也可以看出来。三四五爻互卦为《震》，震动向前有三爻阻挡便是三去三败之象。互震上方正值上九，阳刚是雄，国君在古代往往被用雄狐比喻，那雄狐也出来了。艮是获之的意思，在《艮》卦中有爻辞为证，虞翻又说艮为狐狼，所以外卦艮的阳爻被叫做雄狐。雄狐而据于卦的上方为《蛊》之主，那就是国君了。当时秦国与晋国打仗是九月，秋也，所以说取艮山之材而落其实。而用传世文本解说卜徒父占卜的卦象，也可以得出相同的结论。通行本卦辞中有“利涉大川”可以和涉河联系起来，而卦辞中的“先甲三日，后甲三日”，也与“三去”、“三败”的说法吻合。最重要的，是卦辞中还

有“元亨”两个字，这不是也可以预示秦国可以得胜吗？而从卜徒父的说法看，这次占卜没有变爻（朱熹《周易启蒙》认为没有变爻也可以看卦辞）或者是两个以上变爻，所以用卦辞就够了。）

僖公十五年：

初，晋献公筮嫁伯姬于秦，遇归妹（兑下震上）之睽（兑下离上）。史苏占之，曰：“不吉。其繇曰：‘士刳羊，亦无益也；女承筐，亦无貺也’。〔归妹·上六：女承筐无实，士刳羊无血，无攸利〕西邻责言，不可偿也。归妹之睽，犹无相也。震之离，亦离之震；为雷、为火、为羸败姬。车说其輹，火焚其旗，不利行师，败于宗丘。归妹：‘睽孤，寇张之弧’〔睽·上九：睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇婚媾〕。侄其从姑，六年其逋逃归其国而弃其家。明年，其死于高粱之墟。”及惠公在秦，曰：“先君若从史苏之言，吾不及此”。韩简侍，曰：“龟象也，筮数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。先君之败德，及可数乎？史苏是占，勿从何益！”

〔据史书记载，这次占卦的结果很是应验了几个，比如“十五年，秦伯伐晋，败晋于韩原。此不利行师败于宗丘也；十六年，晋太子圉质秦，秦妻之。二十二年，子圉逃归，二十三年，惠公卒，子圉立。是为怀公。三十四年，秦穆公纳公子重耳，怀公奔高粱，重耳杀之。此六年其逋归国弃家而终死于高粱者也”等等。有人怀疑这是后人比如左丘明为了将历史事件神秘化，根据后来发生的历史事实编造的卦。这是对华夏预测学的无知造成的肤浅观念。其实这当中的很多说法都是有《周易》的象数和义理即卦爻辞文字作依据的。比如其中记载的当时出现的几个不良兆头：“车说其輹，火焚其旗”，就是《易经》中曾经记载过的爻象：《小畜·九三》：“舆说辐，夫妻反目”；《大畜·九二》：“舆说辐”；《旅·九三、上九》：“旅焚其次，丧其童仆，贞厉”；“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。丧牛于易，凶”等等。这些爻象都是阳爻，而这卦中的“震之离，亦离之震”正是阴爻转换成阳爻的变卦现象。所以

毛奇龄说：“自上之初，阅六爻而上，又变，则逋矣。上本离，而仍变震，则归国而弃其家矣。男以女为家，弃家者弃所妻也。然而离一变，而离刚已亡。夫离刚之上，横者高粱也。变之震，而刚已亡。则变于是，死亦于是焉。”就是这个意思。这是卦象和爻辞的天衣无缝契合。另外单纯从卦象属性和五行的关系看，东方震为木，离为火，木变为火，是嫁女不利于母家之象。震为兄，兑为妹，今震变而生离阴，是兄有所生，那震兄生的孩子也就是兑妹的侄子（或侄女）。这样兑妹归其位不动，而震兄之所生者从于上，是侄其从姑。难怪史家马上能想到懷公从伯姬到秦国的事情。而据史书记载，十六年懷公质到秦国作人质并娶懷嬴为妻，直至僖公二十二年抛弃懷嬴逃回晋国，也是整整六年。这些不应该都是历史的巧合吧。]

昭公五年：

初，穆子之生也，庄叔以《周易》筮之。遇《明夷》（离下坤上）之《谦》（艮下坤上）。以示卜楚丘曰：“是将行而归为子祀。以谗人人，其名曰牛，卒以馁死。明夷，日也，日之数十，故有十时，亦当十位。自王以下，其二为公，其三为卿，日上其中，食日为二，旦日为三。《明夷》之《谦》，明而未融，其当旦乎！故曰为子祀；日之谦当鸟，故曰：‘明夷于飞’；明之未融，故曰：‘垂其翼’；象日之动，故曰：‘君子于行’；当三在旦，故曰：‘三日不食’。离，火也；艮，山也。离为火，火焚山，山败。于人为言，败言为谗，故曰：‘有攸往，主人有言’〔明夷·初九：明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食，有攸往，主人有言〕，言必谗也。纯离为牛，世乱谗胜，胜将适离，故曰其名曰牛。谦不足，飞不翔，垂不峻，翼不广，故曰：‘其为子后乎’。吾子，亚卿也，抑少不终。”

〔这庄叔的悲观后来都被印证。据史书记载：“叔孙穆子避侨如之难，及庚宗（地名），遇妇人，宿焉。及召归，立为卿。庚宗妇人携其子，献雉。问所生，曰能奉雉矣。召见，号曰牛，宠之。

使为政，乃以谗杀长子孟，又潜而逐仲后。穆子疾不食而死。”穆子一夜风流惹下的祸害，是情妇和私生子把法定的老婆孩子都逐杀了。如果说这一夜风流并且开花结果生出私生子是一种偶然，那么卦象爻辞的根据就昭示人们这偶然中隐含着必然。这其实也就是西方高深哲学的东方古代版。从以上庄叔解卦的言辞中可以看出华夏文化的高含量。比如“日之数十”是说的天干的甲至癸；而在太阳运行的黄道上，日中当王、食时当公、平旦为卿、鸡鸣为士、夜半为皂人、定为舆、黄昏为隶、日入为僚、晡时为仆、日昃为台。各种社会角色都有自己的活动时间规定（这就是“自王以下，其二为公，其三为卿，日上其中，食日为二，旦日为三”的文化含义。其中皂以下都是奴隶的名称，这里指下等工役之类）。另外关于明夷的“明而未融”，还有这样的说法：“隅中日出（晚饭时分，隅即东南隅，太阳到了西北方向就快落山了，阳光照耀东南），阙不在第，王公旷其位”。所以说《明夷》是太阳还在地平线之下有谦卑的意思（在政治学上叫做周公恐惧流言日，王莽谦恭未篡时），所以“明而未融”就是“其当旦乎”。正如前面说的，旦是卿位（“平旦为卿”即卿活动的时间），卜卦的庄叔是卿，被占问的穆子将来也是卿，所以知道“是将行而归为子祀”。根据《说卦》，离为日、为鸟，离变为谦（下），日光不足，所以“日之谦当鸟”（小过·卦辞：飞鸟遗之音，不宜上宜下，大吉），就是飞鸟下人的文化现象。《明夷》初九阳位阳爻在大易文化中叫做“得位”，有应君子之象；从《明夷》受伤到使得这君子居谦下之位，有将要辟难远行的卦象（预测他避难还泡妞！）。两卦的外卦又呈现离艮合体的卦象，也就是庄叔说的“火焚山”；艮为言，为离所焚，所以说“言败离”；山焚则离（火）独存，所以知道那私生子一定会取名“牛”（此从《说卦》引申。另：《离·卦辞》畜牝牛吉）；《谦》道冲退（字面意义：谦让——退让），所以有“谦不足，飞不翔，垂不峻，翼不广”的说法。至于那刁蛮的情妇和落难公子的孽缘，及其孽债私生子叫做“牛”的以及他们谗言害人，

在卦象中也有显示，毛奇龄说：“庚宗之妇，固下离之中女也。离者别也，而初变为艮，而少男生焉。彼豎牛者，继孟仲之嫡，而为庶子，非少男乎？顾变艮而犹本乎离，则将奉离雉（离为雉）。号离牛焉，乃离上为震，震有言也。变艮，而艮亦有震，阍寺之为言（艮为阍寺），则谗言也夫。离为腹（《说卦》：离……为大腹），腹下败则馁矣（《离》下再没有其他爻）。去离日而就鬼门，则馁死矣。”]

另外像《昭公七年》、《昭公十二年》、《哀公九年》等当中也有很多这样被应验的占卜结果，此不一一讨论。下面再看《国语》中的一则筮例：

晋语四：

公子〔重耳也〕亲筮之，曰：“尚有晋国”。得贞《屯》（震下坎上）悔《豫》（坤下震上）〔初、四、五爻皆为变爻〕，皆八也。筮、史占之，皆曰：“不吉。闭而不通，爻无为也”。司空季子曰：“吉。是在《周易》，皆利建侯，不有晋国，以辅王室，安能建侯？我命筮曰：‘尚有晋国’筮告我曰：‘利建侯’。得国之务也，吉孰大焉！震，车也；坎，水也；坤，土也；屯，厚也；豫，乐也。车班内外，顺以训之，泉原以资之，土厚而乐其实，不有晋国，何以当之！震，雷也，车也；坎，劳也，水也，众也。主雷与车，而尚水与众。车有震，武也；众而顺，文也。文武具，厚之至也。故曰屯。其繇曰：‘元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯’〔这是《屯》卦卦辞〕。主震雷，长也，故曰‘元’；众而顺，嘉也，故曰‘亨’；内有震雷，故曰‘利贞’；车上水下，必伯〔霸〕；小事不济，壅也，故曰‘勿用有攸往’；一夫之行也，众顺而有武威，故曰‘利建侯’。坤，母也；震，长男也。母老子强，故曰‘豫’。其繇曰：‘利建侯行师’〔此为《豫》卦卦辞〕，居乐、出威之谓也。是二者〔《屯》、《豫》二卦〕，得国之卦也。”

〔先说引文中的“悔”和“皆八也”。《国语·韦昭注》曰：“内曰贞，外曰悔。……得此两卦，《震》在《屯》为贞，在

《豫》为悔。八，谓《震》两阴爻，在贞、在悔皆不动，故曰皆八，谓爻无为也”。这意思是说，所谓悔，就是通过变卦，本卦的内卦《震》到之卦（变卦之后形成的卦）《豫》中，成为外卦了，“外曰悔”，所以在卦象上表现为“《屯》悔《豫》”。在变卦的过程中，《震》卦的两个阴爻没有出现变化，所以说在爻象上是“爻无为也”，即没有动作。司空季子在解卦时紧紧扣住两卦的卦象爻象卦辞爻辞，论证得圆融妥贴，让人信服。他说的“班”在当时是普遍的“遍”的意思，“车班外内”是说卦象：《屯》之内卦、《豫》之外卦都是《震》，在涉及到的两个卦象中普遍存在。《屯》的三至五爻、《豫》卦的二至四爻都可以互卦为《艮》，《豫》三至五爻互卦为《坎》，卦象就显现为艮山坎水，水在山上，泉水源源流淌永不枯竭的境象。《屯》二三四爻和《豫》初二三爻都可以互卦为《坤》，这在卦象上叫做“重坤”也就是地表不牢固没石头土层厚，再说屯的字面意义也有囤积（屯积）的意思，所以说“屯，厚也”。《豫》的字面意义是暇豫安乐的意思，这在先秦古籍比如《尚书》、《庄子》、《老子》中都可以找到例子，就是这《国语》中也有“暇豫之吾吾”的话。所以说“豫，乐也”。根据《说卦》，《坤》为众，《坎》为水，而在华夏文化中水为众之主，所以有“尚水与众”的说法；《震》为雷为车，所以“武”；而《坤》与之相应为文。震车动于上就是“威”，坎水动于下便是“顺”。有威而众人相从，所以能够称霸（伯）。小事，就是“君子远庖厨”、“壮夫不为”之类的琐碎事情，《屯》卦卦辞的“勿用有攸往”就这样被落实了，在卦象上显示为：小人之事《震》动而遇《坎》险，也就是“壅”，那意思是说逞匹夫之勇（一夫之行）就会壅塞，干大事比如开国承家（建侯）就没问题。“居乐”在卦象上是《坤》母在内；“出威”在卦象上是《震》子在外。居乐所以利建侯，出威所以利行师。这卦就通畅无阻了。]

从以上筮例可以看出，华夏文化的预测学都是将推论根据明明白白放在那里，事件应验之后可供后人玩味。而不像西方的预测学

那样一味搞神秘主义，如果应验了，后人只有莫名其妙顶礼膜拜的份。这就是民族特色文化的魅力。

在《左传》、《国语》之后，华夏历史上著名的占断例子不胜枚举，翻阅传世典籍可知，从汉代直至民国，都有足够精彩的占卜实例供我们认真体味。比如最典型的太乙，又称太乙数的，是大易文化中术数的一种，为三式（即我国古代术数中三大秘术太乙、奇门、六壬）之首，是古代高层次的预测学。相传太乙式产生于黄帝战蚩尤时。《奇门五总龟》说：“昔黄帝命风后作太乙，雷公或九宫法，以灵龟洛书之数……”。其中明确称仿易理所作，属易经象数之学。其法大抵本于《易纬·乾凿度》的太乙行九宫法。采用五元六纪，三百六十年为一大周期，七十二年为一小周期，太乙每宫居三年，不入中宫，二十四年转一周，七十二年游三期。和易传中描述的一样，太乙也是以“一”为太极，生二目（主、客目），二目生主客大小客与计神共八将。（即易有太极，分为二仪，二仪生四象，四象生八卦）。以太乙八将所乘十六神之方位关系定出格局。可占内外祝福。又临四时之分野，可占水旱疾疫。再推三基五福大小游二限，可以预测古今治乱。又可推出年卦、月卦等。不过这个方法有很多不准的例子，比如典籍记载的《汉武帝伐匈奴筮之得大过》就是这样。被说成是“当时既失周史之占”（《仲氏易》）。这其实是秦火之后文化遭遇破坏的负面效应。汉武帝初年易学呈现断代局面，后来设置五经博士，算是对传统文化的抢救措施之一，易学领域情况才好起来。并且，这也只是个别的例子。

据《晋史》记载：晋元帝作晋王时，让郭璞筮复兴事，遇《豫》（坤下震上）之《睽》（兑下离上）。璞曰：“会稽当出钟，以告成功。上有勒铭，应在人家井泥中得之。所谓‘先王以作乐崇德，殷荐之上帝’是也”。及帝即位，太兴初，会稽剡县果于井中得一钟，……上有古文奇书十八字，人莫能识。

这占断搞得没头没脑，对于易学大家郭璞来说，不应当这样以其昏昏使人昭昭，只不过是故意自圆其说罢了。其实从卦象看，

《豫》卦上震下坤，震为龙、为首出之子，而下连坤土，这是奋而出地之象。悔为《睽》，上离下兑，向明而治，而金以宣之。体是离、互也是离，为重明重光，是中兴之象。震为鸣、为声，所以有“先王以作乐崇德”的说法。又和《睽》之兑金相合。以之升于睽之离火，是坐明堂向南。《说卦》：“兑……为刚卤”，是铮铮有声的卦象，和离结合，有击钟镛以作乐之象。且两卦卦体中皆有坎水（都是三四五爻互卦），便有坎陷的卦象，就是说这中兴之主尚在坎陷中，还没有从土中冒出来。《豫》内卦为坤，说明应当在水土之间（坤上爻兼坎下爻）。何况《豫》卦之震为东方，《睽》卦之离为南方，会稽又在东南方，在方位上正合。《豫》二三四互艮，是万物之所以成终的卦象（止于至善），就是“告成功”的卦象。至于说钟“上有勒铭”，则是那《睽》卦中离为文、兑为言，以文为言，就是“勒铭”的卦象。至于在“人家井泥中得之”，便是《豫》卦中的坤土而且在下方（低洼之初的土见坎水，还不成泥！）给占卜者的暗示了。这不，郭璞的话不是句句有来历吗？可能郭璞觉得司马氏文化水平有限，懒得跟他费口舌，所以显得有点像西方预言家，搞得神乎其神罢了。

其他比如唐代天宝十四年王诸人解（进京汇报工作），筮遇《乾》（乾下乾上）之《观》（坤下巽上），说自己已经宾王，而大人未见（《乾》卦第五爻没变），竟然遭遇安禄山造反，只得返回；宋代金主完颜亮入寇中原，筮得《蛊》（巽下艮上）之《随》（震下兑上）终于应验打败仗；明代正德年间，都御史张嶺受命巡抚保定，兼提督紫荆诸关，筮之得《屯》（震下坎上），六三为变爻，觉得没什么咎害，著名学者、文学家李梦阳乌鸦嘴竟然说：“不然。三关，古巨鹿地也。急即之无虞者，不疑也。惟入林中，恐为彬所中耳。”（该爻爻辞为：既鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍，往吝。）张嶺后来果然因一个叫做江彬的找茬捣乱，被朝廷罢官等等，也都是在卦象爻象卦辞爻辞中可以找到妥贴解说的，这里就不展开了。

在典籍记载的大易文化之外，还有很多野史宝卷之类，记载了许多源于《周易》的预测故事，和典籍记载的占卜学相比，这些传说就像主流文化和俗文化、正宗文学史和民间文学史、俗文学史一样，同样具备较高的预测学价值，值得我们进一步挖掘。但是本书构筑的是对典籍文化进行评说的体例，所以这里只能顺便提及一下，不是对这些东西不重视。在这些传说预测学中，比较著名的如诸葛亮的《马前课》、李淳风和袁天罡（唐代）的《推背图》、刘伯温（明代）的《烧饼歌》等等。他们和《周易》的关系都是很密切的。以诸葛亮的《马前课》第十四课为例：“占得此课，易数乃终。前古后今，其道无穷。证曰：阳阴阳阴阳阴（这是六爻的另类记录方法），在卦为《未济》。”

话说到这里，应当叩问我们从古人那里学到了什么了。古人的生活圈子并不比我们狭窄，比如《尚书·洪范》中就有九畴（即九类常道、力图涵盖人类活动的全部范畴——据说是天赐的——这就是华夏文化史上著名的“洪范九畴”）的说法，其中包括：

- ① 五行 ② 五事（貌、言、视、听、思） ③ 八政（农用、食、货、司徒、司空、司寇等政治措施与设施）
- ④ 五纪（日月星辰历数等） ⑤ 建用皇极（中央集权） ⑥ 用三德（刚、柔、正直） ⑦ 明用稽疑 ⑧ 念用庶征（水旱风寒等自然节候） ⑨ 享用五福威用六极（恩威并用）。

这九类（即九个范畴）又分为40—50种具体活动方式（即所谓的庶征）。而在当时的社会现象或者人类活动方式中，“稽疑”只是其中的一种（即九类40—50种当中的一种，因为“明用稽疑”没有再分具体方式）。就在这一种当中，还规定要在各种条件的限制下使用。《洪范》中列了八种限制条件，这里介绍其中的四种：

① 五占二用

选择性限制。即如果占卜五次，只能选择其中的两次。

② 三人占则从二人之言

从众性限制。少数服从多数。

③ 汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。

比照性限制。众人意见、各种占筮手段得到的结果都一致了才能决疑，和当今政治上的普选差不多。

④ 龟、筮共违于人，用静吉，用作凶。

行为方式限制，如果各种占卜方式和人的意愿都相违背，就不能行动。

可以看出，连上古时代的华夏先人，在对待占卜预测方面都是采取我们所说的“信而不迷”态度的。占卜预测，是人类彻底掌握自己命运前途之前必要的心理补充，我们虽然还没有进入完全掌握自己命运的自由王国，但是我们总得比公元前 18 - 17 世纪的祖先有所进步吧？因此，我们仅仅做到“信而不迷”，还是和老祖宗有差距的；如果我们能够有条件地“信”，也不过刚刚赶上老祖宗，应当被批评为白白进化五千年。话说到这里，相信大家对待“定犹疑”的态度，应当是能够理智地选择了。

后 记

将2003年以来研究华夏传世宝典《周易》的新收获整理成这部书稿，是2006年的仲夏完成的。而在来岭南执教后的这第二部专著即将付梓之际，我却觉得用来浣洗自己著述辛劳与成功兴奋的，是弥漫萦绕的复杂情感雨丝。

由于厌倦了被经济快速发展扭曲的人间百态，从发达地区的广东来到南宁这个世外桃源的地方，想要把后半生交付给生性敦朴的壮侗苗瑶同胞和人情厚重的民族教育。谁知道南宁在成为东盟博览会永久会址因而也成为东南亚经济中心之后，很快又在北部湾开发中成为中国经济发展的第四个增长点。不知道为什么，经济的发展总会带来人才的涌入，由于外来人带入的竞争意识熏染，作为省会都市的绿城也显得空间狭小起来。要在世外桃源的繁花似锦中抵御纷争尘埃对心灵的野蛮濡染，那情感世界不复杂才怪。好在埋头科研教学、不伸手抢夺社会资源的生活方式，在目前我的工作环境中还有存在空间，所以在绝对公平公正的界域中还能得到某些社会资源的膏泽，这既是我本人应当庆幸的，也是我非常感激的。作为学校引进人才科研启动项目的成果，学校方面自然对本书内容的涵澹生成提供了较为充足的资金支持；而二级学院制定的学术著作出版资助政策，无疑是本书得以付梓的先决条件。

这本书稿完成于学校更名庆典的前夜，是我在相思湖畔的书房窗前细细品味夜空中绽放的姹紫嫣红礼花之后，才搁笔的。在心中默默祝愿学校蒸蒸日上之后，意犹未尽，写下了这首小词：

鹧鸪天〔贺学校更名成功〕

南岭婆娑舞彩霞，绿城无处不飞花。
缠绵壮锦沾喜泪，摇荡多耶展靓华。
舒嫩蕊，绽新芽，邕江水暖百龄发。
海天熠熠生明月，香桂银辉漫寰涯。

这首小词曾发表在校报更名版上，算是送上了我的一份祝贺；而我私下以这部书稿的杀青作为学校更名的纪念，则是别人不知道的。更为值得庆幸的是，因为北京大学中文系主任、博士生导师费振刚教授在苍梧山下过金猪年春节，于是才有了本书前面那一篇让我脸红耳热的大序言。其实先生的夸奖除了我的书稿没有令先生失望之外，自然还有其他原因在里面。2000年之前的半个世纪里，中文系毕业的学子没有不是读费先生主编的《中国文学史》毕业的，我本人自然不会是例外。但是除此之外，我在攻读硕士学位时代，就聆听过先生专门为我们开的讲座——这是因为，费先生和我的硕士生导师是故交；而在攻读博士学位期间，因为导师李炳海先生是费先生的忘年好友（另外二人也是北大校友），费先生的情况自然在导师的言谈话语中耳熟能详。值得检讨的是，我自从听先生讲座之后再没有拜望过先生，甚至先生在东京帝国大学讲学期间，我在东京 OBIRIN 大学攻读博士学位中的部分课程，借口胡乱忙而自我原谅，也没有抽空去看望先生，让先生享受一下“他乡（国）遇故知”的愉快。这次先生能够这样认真读我的书稿并褒奖有加，更是让我在感激之余感到铭心刻骨的惭愧。

本书能够在易学重镇吉林大学出版社出版，首先应当感谢我的

学弟张树武教授。易学巨擘、吉林大学金景芳教授虽然已经仙逝，但是其掌门弟子我的本家吕绍刚教授仍然在那里“金甲向日锦鳞开”经营易学重镇，再加上金景芳先生的名弟子诸如廖铭春（清华大学）、林忠军（山东大学）、梁韦玄（福建师范大学）等教授南北呼应活跃于易学圣坛，说金先生易学在当今华夏大地上蔚为大观毫不为过。因此，胆敢在吉林大学出版社班门弄斧出版易学研究成果，除了我本人学术底气支撑的勇气之外，如果没有树武先生的鼓励与推举，自然是难以成功的。由于此类著作的内容多事涉敏感领域，吉林大学出版社的专家们多次把关，数次为书稿的内容稳妥平和提供修改意见，也是我从心中由衷感激的。

尽管在出版之前乃至出版过程中，本书稿最少经七位专家细看过全文并多有修改建议，我也遵照专家们的意见进行过数次认真修改，但是因为时间关系，修改之后基本没有再经过提宝贵意见的专家重新过目，因此是否在修改中达到了他们的满意程度，还是不敢妄下断言的。所以在本书中出现的谬误之处，责任肯定要由我自己来负。在这里，请相信我期盼批评意见的诚意。

丁亥上巳

吕书宝 于相思湖畔